

زيغمونت باومان

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة

ترجمة

سعد البازعي بثينة الإبراهيم

نبذة عن المؤلف:

زيغمونت باومان مفكر وعالم اجتماع بولندي ولد عام 1925، ويعمل في بريطانيا منذ 1971 حين فرضت عليه الحكومة الشيوعية آنذاك ترك بلاده بسبب مواقفه التي وصفت بمعاداة السامية على الرغم من انتمائه اليهودي. في بريطانيا انضم باومان إلى جامعة ليدز التي احتفت به وأنشأت معهد أبحاث باسمه، وهناك واصل نشاطه البحثي والتأليفي إلى جانب عمله في التدريس.

يعد باومان من كبار المفكرين المعاصرين حيث عرف بعدد كبير من المؤلفات التي طورت تحليلاً مبتكراً للظواهر الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة عرف بنظرية «الحداثة السائلة» التي يراها بديلاً لما يعرف عادة بمرحلة ما بعد الحداثة. ترجمت له بعض الأعمال إلى العربية منها «الحداثة والهولوكوست» (2014).

نبذة عن المترجمين:

سعد البازعي:

باحث ومؤلف ومترجم سعودي، عمل لعدة أعوام أستاذاً للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة الملك سعود بالرياض. له العديد من المؤلفات والأوراق البحثية باللغتين العربية والإنجليزية التي تتناول قضايا مختلفة في الفكر المعاصر والأدب الحديث ونظريات النقد الأدبي. كما أن له عدداً من الأعمال المترجمة.

يشتغل الدكتور البازعي في كتبه على العلاقات العبر ثقافية ودور الأقليات في تطوّر الفكر، كما يعمل على دراسة النصوص الأدبية من حيث هي منتجات جمالية من ناحية ومتأثرة، من ناحية أخرى، بالتحولات الثقافية والاجتماعية.

بثينة الإبراهيم:

كاتبة ومترجمة سورية من مواليد عام 1978، خرّيجة قسم اللغة العربية وآدابها من جامعة حلب- سوريا، تكتب مقالات في الدوريات العربية حول قضايا النقد الأدبي والثقافي.

صدر لها ترجمة الكتب التالية:

«مبادئ الحوكمة: حول الإدارة في المنظمات غير الحكومية».

«مضحك بالفارسية: مذكرات إيرانية نشأت في أمريكا» للكاتبة فيروزة دوماس.

«ليكن الربّ في عون الطفلة» للكاتبة توني موريسون.

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة

«الأخلاق في عصر الحداثة السائلة» ترجمة لكتاب باومان الصادر باللغة الإنجليزية بعنوان «هل للأخلاق فرصة في عالم استهلاكي؟». صدر الكتاب عام 2008 وتضمن قراءة لعدد من الظواهر الكبرى التي تسم العالم المعاصر بما يسمّيه باومان «الحداثة السائلة». المحور الرئيس لتلك الظواهر هو الشأن الأخلاقي الذي ينظر إليه المفكر البولندي من زاوية تأثّره بسيطرة الاستهلاك في عالم سريع التغير على المستويات كافة. فالأخلاق في عالم الاستهلاك سائلة، أو فاقدة للثبات أو الصلابة التي عرفتها في فترات سابقة آخرها ما يسمّيه باومان عصر الحداثة الصلبة، أي حداثة التنوير. في عالم السيولة تتغير القيم والهويّات وتسيل الحدود السياسية وتفقد الحواجز التقليدية تأثيرها وأهميتها سواء من خلال تدفق رأس المال أو تحرك المهاجرين أو البحث عن الربح السريع في شبكات الاتصال أو غير ذلك من مظاهر السيولة التي يحللها باومان في مقدمة وستة فصول.







زيغمونت باومان

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة

ترجمة

سعد البازعي بثينة الإبراهيم

بيانات الفهرسة أثناء النشر

HC79.C6 B35312 2016

Bauman, Zygmunt, 1925-

[Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?]

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة / تأليف زيغمونت باومان ؛ ترجمة سعد البازعي ؛ بثينة الإبراهيم. - ط. 1. - أبوظبي : هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2016.

333 ص. ؛ 14 × 21 سم.

ترجمة كتاب : Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?

تدمك : 978-9948-13-526-5

1- الاستهلاك (اقتصاد)- أخلاقيات.

أ- بازعي، سعد. ب- إبراهيم، بثينة. ج- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:

Zygmunt Bauman

Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?

Published by arrangement with Harvard University Press



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

الأخلاق في عصر الحداثة السائلة

المحتويات

ملاحظات المترجَمين

نود أن ننبه القارئ الكريم إلى أنه نظراً لورود العديد من الأسماء والإحالات والعبارات في الكتاب المترجم مما نتوقع ألا يكون مألوفاً لدى معظم أو بعض القراء العرب فقد أضفنا هوامش أسفل الصفحات للتعريف بتلك وتوضيحها، كما وضعنا هوامش المؤلف في نهايات الفصول. وقد ترجمنا من هوامش المؤلف ما كان تعليقاً أو شرحاً، وأبقينا عناوين الكتب وما إليها كما هي في الأصل لأن ترجمتها قد تضلل القارئ الراغب في العودة إليها.

إلى جانب ذلك سيلاحظ القارئ أن العديد من الأسماء والعبارات طبعت بالأحرف المائلة في حين طبعت أخرى بالأحرف المائلة والعريضة معاً. الأولى لعناوين الكتب الأجنبية، والثاني للعناوين المترجمة وللكلمات والعبارات التي وضعها المؤلف بالأحرف المائلة وشعرنا أن الإمالة وحدها قد لا تكون كافية لإيضاحها على الصفحات أو في الهوامش وتمييزاً لها عن العناوين.

كما أننا قد أضفنا بعض العبارات الأجنبية لمقابلها المترجم للتوضيح.

◆

مقدمة المترجَمين

◆

لو أجري بحث عن أكثر المفاهيم شيوعاً - واستهلاكاً - في حقبتنا الحالية، فلربما جاء مفهوم «حداثة» في طليعتها أو بين المفاهيم الخمسة أو العشرة التي تعتلي القائمة. ومع مفهوم «حداثة» تأتي لاحقتها أو ملازمتها المابعدية «ما بعد الحداثة». فالمفهوم الأول الذي عرفته الحضارة الغربية منذ قرون ووفد إلى الثقافة العربية وغيرها من الثقافات المتصلة بالغرب ليصف متغيرات جذرية وآفاقاً فكرية واجتماعية واقتصادية/ سياسية إلى جانب الآفاق الإبداعية التي شهدها العالم منذ ما لا يقل عن ثلاثة قرون قد يمددها بعضهم إلى أربعة أو خمسة، أي إلى عصر النهضة الأوروبي، ذلك المفهوم حمل من الإشكاليات واختلاف وجهات النظر ما جعله قريباً من «اللامفهوم». لكنه ظل مع ذلك مما لا يمكن الاستغناء عنه. وكذلك هو الحال مع «مفهوم ما بعد الحداثة»، فقد زاد الضبابية بتأسسه على فرضية أن المفهوم السابق واضح لكي يشار إلى ما حدث بعده. لكن المفهومين المتداولين على نطاق واسع، سواء في الثقافات الغربية أو الثقافة العربية المعاصرة، ظلا مفيدين بقدرما أثرتها الدراسات والتأملات الفكرية لعدد من كبار الفلاسفة

والباحثين المعاصرين. وهو الشأن مع كل المفاهيم والمصطلحات المتداولة، فبقدرما هنالك من الضبابية، تزداد الأعمال التي تسعى إلى إزالة الضباب من ناحية وتوظيف المفاهيم للغرض الأساس الذي وجدت من أجله، وهو فهم التطورات التي تجتاح العالم على مختلف المستويات على مستوى من التحليل والتنظير الذي يعقلن الظواهر ويتيح للمتابع والقارئ أن يدرك ما يحدث بوضوح أكبر من ناحية أخرى.

المفكر البولندي زيغمونت باومان أحد الذين أثروا مفهومي حداثة وما بعد حداثة بتوظيفهما المثري بعمقه وشموليته لوصف وتحليل وتقويم العديد من الظواهر التي اجتاحت العالم، الغربي بشكل خاص، على المستويين الثقافي والاجتماعي. وجاء إثراء باومان للمفهومين بإضافة صفتين نأت بهما عن عمومية الدلالة وضبابيتها نحو مزيد من الوضوح والدقة. ففي العديد من أعماله سواء التي نشرت بالبولندية حين كان في بولندا أو بعد نفيه منها في سبعينيات القرن الماضي يقترح باومان استبدال «حداثة صلبة» و«حداثة سائلة» بمفهومي «حداثة» و«ما بعد حداثة» على التوالي. الحداثة الصلبة هي تلك التي دشنها عصر التنوير في القرن الثامن عشر تأسيساً على تحولات وإرهاصات تنامت منذ انتهاء العصور الوسطى و«تصلبت» في عصر العقلانية المعروف، العصر الذي تمخض عن مفاهيم كبرى مثل «الدولة الحديثة» و«المجتمع» و«الثقافة»، وكثير غيرها. وكان من سمات حداثة تلك الحقبة ثبات ووضوح الحدود والمعالم لما تبلور على النحو الذي أدى إلى تماسكه لاسيما حين يقارن بما حدث بعد ذلك من تحول.

في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية، المرحلة التي يتفق كثير من المحللين ومنهم بعض أنداد باومان على تسميتها بمرحلة ما بعد الحداثة،

يرى المفكر البولندي أن صلابة المرحلة السابقة ذابت فتداخلت الحدود وتراخت السمات وازدادت ضبابية وتشابهت حتى صار من الممكن أن نتحدث عن سيولة أو ذوبان سواء أكان ذلك في حدود الدول أو معالم المجتمع أو سمات الهوية الفردية أو خصائص الثقافات. لم تعد حداثة التنوير الصلبة قائمة وحلت محلها حداثة سائلة هي ما يقصده الآخرون بما بعد الحداثة.

هذه الأطروحة يوسعها باومان تحليلاً وإغناءً بالشواهد في العديد من كتبه التي حمل بعضها عنوان «الحداثة السائلة» وترجم بعضها إلى لغات مختلفة منها اللغة العربية. وفي الكتاب الحالي الذي نقدمه للقارئ العربي يستمر باومان في تحليل ذلك العنوان وتتواصل مساعيه لتوضيح ذلك المفهوم وغيره بوصفها مدخلاً لتحليل وتقييم المجتمعات والثقافات مركزاً هنا على الجانب الأخلاقي أو التعاملات الأخلاقية. فباومان كان وما زال يربط الكثير من متغيرات العصر بالنزعة الاستهلاكية التي ارتفعت وتيرتها وانتشرت مظاهرها وتعمقت آثارها بفعل الظاهرة الكوكبية، حسب تعبيره، التي تعرف بالعولمة. ففي العولمة يتضح الكثير مما يعنيه باومان بالسيولة: سيولة البشر بتدفقهم من مكان إلى آخر، وسيولة المال وإلغائه للحدود التقليدية التي أقامتها الحداثة الصلبة، وسيولة الهويات بتغيرها المستمر، وسيولة القيم الأخلاقية من خلال النزعة الاستهلاكية وما عنته من تمظهرات في السلوك وفي المعتقدات.

هذه المتغيرات يوضحها باومان في مقدمته وفي فصول الكتاب الستة التي نقدم ترجمتها للقارئ آملين أن نكون قد وفينا بما ألزمنا أنفسنا بنقله إلى الثقافة العربية قناعة بأهمية أطروحات مفكر كبير وبالغ التأثير في

عالمنا اليوم. غير أننا ونحن نقدم تلك الإضافة المهمة في الفكر الاجتماعي بشكل خاص فإننا ننبه إلى الأمر الطبيعي والمتوقع وهو أن باومان يصدر في قناعاته وشواهده عن منطلقاته الحضارية بوصفه مفكراً أوروبياً واسع المعرفة بالحضارة الغربية وواقع المجتمعات في أوروبا والنصف الغربي من الكرة الأرضية، أو الغرب، كما جرى المصطلح. هو مفكر غربي أولاً وقبل كل شيء، ولكن أطروحاته ذات أمداء بعيدة تصدق إلى حد بعيد على السياق أو الدائرة الكوكبية التي ينظر إليها في تحليله. نقول «إلى حد بعيد» لأن الأطروحات الفكرية على اختلافها محكومة بالضرورة بسياقاتها التي تبلورت من خلالها. وإذا كان ذلك لا يقلل من أهميتها ناهيك عن أن يلغي انسحابها على سياقات أخرى، فإنه يؤطرها حتى ضمن السياق الأوروبي نفسه، فظاهرة الاستهلاك وما يرتبط بها من تمظهرات يتحدث عنها باومان، وهو يكتب في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، تصدق بدرجات متفاوتة على المجتمعات الأوروبية، وهي إن صدقت على مجتمعات آسيا وإفريقيا فهي تصدق بدرجات أشد تفاوتاً، وليس من المتوقع أن يقول باومان بغير ذلك. لكن أطروحاته تظل في غاية الأهمية نتيجة لأن العالم يسير باتجاه تماهٍ غير مسبوق، أي أنه يتغير باستمرار بطريقة تصادق على انتشار الحداثة السائلة وإن لم يكن ذلك بالسرعة أو الآثار نفسيهما.

من هذا نود أن نخلص إلى أن أطروحات باومان بقدرما تساعدنا على فهم عالمنا المعاصر فإنها تحرضنا على زيادة التفكر في متغيراته ومآلاته، بحيث لا نتعامل معها على طريقة القص واللزق وإنما التنبه والاكتشاف والتحليل على النحو الذي يؤدي إلى فهم أفضل بعمقه واتساعه ودقته.

في هذه الترجمة المشتركة مسعى لتحريض القارئ إذاً على معرفة واقعه

القريب والبعيد معاً، الواقع الذي يزداد تداخلاً وتسهم الترجمة من حيث هي نشاط ثقافي ومعرفي في جعل ذلك التداخل مؤسساً على معرفة ووضوح بالتعرف على أفضل ما في الفكر الإنساني اليوم من إسهامات. هي ترجمة مشتركة قمنا بتقريب تبايناتها الفردية الطبيعية بالمراجعة المشتركة وتوحيد المصطلحات والأساليب. انطلقنا إلى العمل من إدراكنا أن كتاب باومان يتوجه لقارئ أوروبي مثقف إلى حد بعيد، وأنه من هذه الناحية بحاجة إلى أن يرفد بتعريف بعض ما يرد فيه من مفاهيم قد يعرفها القارئ الذي توجه إليه الكتاب ولكنها قد تغمض على القارئ العربي، إلى جانب التعريف بشخصيات يرد ذكرها وقد لا تكون هي أيضاً مألوفة لدى بعض القراء، فجعلنا للكتاب هوامش على صفحات الكتاب توضح وتعرّف، وجعلنا هوامش المؤلف في نهاية كل فصل. وقد نقلنا تلك الهوامش وترجمنا ما يمكن ترجمته منها، أي التعليقات، وتركنا العناوين بشكلها الأصلي فلم ننقلها لأن ذلك لن يؤدي إلى التعرف عليها في مظانها. غير أن التصرف الأبرز ربما يكون في اختيار عنوان للترجمة يختلف عن عنوان الكتاب الأصلي: فبدلاً من «هل للأخلاق فرصة في عالم استهلاكي؟» اخترنا «الأخلاق في عصر الحداثة السائلة» لأننا نعتقد أولاً أن الحداثة السائلة هي بالفعل الموضوع الرئيس للكتاب وإن اختار المؤلف إبراز الأخلاق والاستهلاك وحدهما، وهما أيضاً موضوعان رئيسان؛ والسبب الثاني أن إبراز الحداثة السائلة في العنوان مهم لقارئ عربي يألف مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة من زوايا تختلف عن تلك التي يطرحها باومان الذي يقترح مفهومي «الحداثة الصلبة» و«الحداثة السائلة» بدلاً من المفهومين السائدين، الأمر الذي يستدعي الكثير من المراجعة لما تواضع عليه الباحثون والمثقفون العرب

المتابعون لتلكما القضيتين الكبريين في عصرنا الذي هو بالفعل عصر الحداثة السائلة مثلما أنه عالمها.

ونود في ختام هذا التقديم أن نلفت الانتباه إلى أمر يتصل بأسلوب المؤلف. فأسلوب باومان على سهولته في مواضع كثيرة، صعب في مواضع كثيرة أخرى، وككل المترجمين وجدنا أننا في بعض المواضع أمام خيارين أحلاهما مر: إما التعبير عن الفكرة بطريقة قد توضحها وتبسطها ولكنها لن تخلو من خلل، أو ترجمتها بالسعي للإبقاء على صيغتها الأصلية على ما فيها من تعقيد ناتج عن اختلاف أساليب الأصل عن أساليب التعبير العربية. إن باومان ليس مؤلفاً سهلاً. فهو إلى جانب عمقه واتساع رؤيته، ينحو كثيراً نحو جمل طويلة ومتداخلة نتيجة لكثرة الجمل المعترضة التي يراها توضح الفكرة، ولكنها تحير القارئ للأصل. وحين تترجم تلك الجمل نجد أنفسنا أمام الخيارين المشار إليهما. فإن وجد القارئ جملاً تستعصي على الفهم أو جملاً غريبة التركيب فذلك غالباً ناتج عن أن الأصل كذلك، مع أننا لا نبرئ أنفسنا أو عملية الترجمة نفسها من الوقوع في ما تقع فيه ترجمات كثيرة حين تمد رجليها بين لغتين وثقافتين محاولة تقريب إحداهما إلى الأخرى فينخلق جراء ذلك برزخ رمادي أحياناً هو منطقة الالتقاء التي لا يزول الإحساس بها سوى بمماهاة تكون على حساب إحدى اللغتين والثقافتين، وهو الثمن الذي لم نشأ أن تدفعه ترجمتنا هذه.

يضاف إلى ذلك كثرة استعمال المؤلف لمفردات ومصطلحات وتراكيب من لغات أخرى، فرنسية وألمانية وإيطالية ولاتينية. وقد اجتهدنا في ترجمة الدلالات في سياقاتها المختلفة، لكننا أدرجنا اللفظ الأصلي حين شعرنا أنه ملبس وعلى القارئ أن يعرف أصله وقد يود البحث عنه في مظانه.

نرجو من الله أن نكون قد وفقنا أولاً باختيار الكتاب، وثانياً في نقله إلى العربية بالشكل الذي يضيف إلى مخزونها المعرفي والثقافي، وإن كان من شكر نزجيه في الختام فهو إلى مشروع «كلمة» في هيئة أبوظبي للثقافة والتراث لتبنيه مشروع ترجمة الكتاب ونشره، ونعتذر للقارئ عن أية أخطاء قد توجد ولم تكن مقصودة فليس أكثر عرضة للخطأ وتباين الآراء من الترجمة.

مقدمة

هذا الكتاب تقرير من أرض المعركة - الأرض التي نناضل عليها من أجل العثور على الطرق الجديدة والمناسبة من التفكير في، وحول، ومن أجل العالم الذي نعيش فيه ومن أجل حيواتنا في ذلك العالم.

المسعى الحالي لفهم العالم - هذا العالم، هنا والآن، الذي يبدو مألوفاً والذي لا يتوانى عن إدهاشنا، منكراً اليوم ما قال بالأمس إنه صحيح، بينما هو لا يطمئننا أن ما نؤمن بصحته في مغرب اليوم لن ينفى فجر غدٍ - هو صراع حقيقي. ولربما كان ذلك صراعاً تصاعدياً - وهو بالتأكيد مهمة مرهقة ولا نهاية لها - وبحاجة دائمة للمتابعة. يظل النصر النهائي في الصراع وراء الأفق متأبياً على التحقق. ومما يزيد الأمر إزعاجاً أن الأمل بالوصول إلى شيء من فهم العالم يبدو أبعد منالاً مما كان عليه في الماضي غير البعيد، كما يتذكر الناس الأكبر سناً ويجده الأصغر سناً مما يصعب تصوره.

تبدو الحياة وكأنها تمضي بالتفافاتها وتعرجاتها أسرع مما يستطيع بعض منا اللحاق به، ناهيك عن أن يتوقع تلك الالتفافات والتعرجات. التخطيط لمسار عملي والالتزام بذلك التخطيط مسعى تحيط به المخاطر، في حين يبدو

التخطيط البعيد المدى في منتهى الخطورة. مسارات الحياة توحي بأنها كما لو كانت مقطعة إلى حكايات منفصلة وأي صلات بين الحكايات، بعيداً عن الروابط السببية الضرورية، يمكن تبينها (إن أمكن ذلك بالمطلق) فقط بنظرة إلى الخلف. القلق والمخاوف المتصلة بمعنى الرحلة وهدفها لا تقل وفرة عن المتع التي يعد بها هذا العالم المليء بالمفاجآت، هذه الحياة المتسمة بـ «البدايات الجديدة».

مشكلتنا، ما إن ينظر إليها في وضع كهذا مع ضرورة العمل في إطاره، ليست مما يصير أسهل من خلال «شبكة مفاهيم» ورثنا وتعلمنا استعمالها لكي نضع أيدينا على الحقائق المتفلتة، أو من خلال المصطلحات التي نستعملها بشكل عام للإخبار عن مكتشفاتنا. لذا فإن العديد من المفاهيم والكلمات التي قصد منها التعبير عما نعنيه لأنفسنا وللآخرين تثبت الآن أنها غير مناسبة لذلك الغرض. إننا نحتاج وبشكل ملح إلى إطار جديد، إطار يمكنه استيعاب تجربتنا وتنظيمها بطريقة تسمح لنا بإدراك المنطق الذي يحكم تلك التجربة ونقرأ ما فيها من رسالة ظلت، حتى الآن، مخفية، وغير مقروءة، أو عرضة لسوء القراءة.

في هذا الكتاب أعرض محاولة مبدئية ومترددة للملمة ذلك الإطار. لا أستطيع الادعاء بأنه أكثر من «تقرير سيرة»: لا أكثر من محاولة للإمساك بعالم يسير، عالم يواصل، وعلى نحو استفزازي، التغير بشكل أسرع مما نستطيع - بطرق تفكيرنا وحديثنا عنه - أن نتكيف معه. وبدلاً من اقتراح حلول لمتاهاتنا، أتساءل عن الكيفية التي يحتمل أن تتشكل بها تلك المتاهات (بأي نوع من الخبرة)، أين تكمن جذورها، وأية أسئلة نحتاج إلى طرحها إن كنا سنكتشفها.

طموحي ليس إلى أكثر من أن أساعد نفسي وقرائي على شحذ **أدواتنا** الإدراكية المشتركة؛ والوصول بـ **منتجاتنا** الإدراكية إلى الاكتمال لابد أن يظل مشروعاً نقوم به بأنفسنا. إن مما لا شك فيه أن التحسن في تفكيرنا، كبر ذلك التحسن أم صغر، فيما يتصل بعالمنا المعيش لن يكفي لنضمن تحقيق الأمل في تحسين عالمنا أو حيواتنا فيه، إلا أنه لا شك أيضاً في أنه بدون تحسن كهذا لن يستطيع ذلك الأمل أن يستمر.

لتوضيح ما تتضمنه إعادة التشكيل المقترحة لإطارنا الإدراكي، والعوائق التي يتوقع أن تواجهه على الطريق، دعونا ننظر في المغامرة الفكرية لمجموعة من الباحثين من جمعية لندن الحيوانية التي ذهبت إلى بنما للبحث في الحياة الاجتماعية للدبابير المحلية. كانت المجموعة مجهزة بأحدث التقنيات التي استعملتها على مدى 6000 ساعة لتعقب ومراقبة تحركات 422 دبوراً من 33 عشاً.[1] ما توصلت إليه الجمعية أسقط التصورات النمطية التي استمرت لعدة قرون حول العادات الاجتماعية لتلك الحشرات.

الاعتقاد الراسخ الذي تبناه المتخصصون في علم الحيوان وعامة الناس منذ صياغة مصطلح «حيوانات اجتماعية» (وهو نوع يشمل النحل، والنمل الأبيض، والدبابير) وشيوع ذلك المصطلح، الاعتقاد الذي لم يراجع أبداً، كان بالفعل أن «النزعة الاجتماعية» لدى الحشرات مقصورة على المسكن الذي تنتمي إليه، المكان الذي تفقس فيه والذي تأتي إليه بما تغنمه في مغامراتها المعتادة وتشترك فيه مع بقية سكان المسكن. وكان ينظر إلى احتمال أن يعبر بعض النحل أو الدبابير الحدود بين المساكن، أن يترك الخلية التي ينتمي إليها **بالولادة** وينضم إلى خلية أخرى، خلية ينتمي إليها **بالاختيار**،

على أنه (إن خطر ذلك بالبال أصلاً) ضرب من التناقض. بدلاً من ذلك كان البدهي هو أن يبادر «المحليون»، الأعضاء من أهل المسكن والذين يعدون «شرعيين» فيه، إلى طرد القادمين الجدد الخارجين عن الجماعة بعيداً ويدمرونهم لو رفضوا الهرب.

لذلك السبب ومثل كل البدهيات، لم يخضع ذلك الافتراض للمساءلة أو الاختبار. صحيح أن ذلك لم يكن ممكناً لأن الأجهزة الإلكترونية التي توضع على الدبابير هي اختراع حديث جداً. غير أن الأهم من ذلك هو أن تتبع الحركة بين العشش أو الخلايا قد يكون ضرورياً لم يخطر بالبال في المقام الأول - سواء لدى الناس العاديين أو لدى الخبراء المختصين. بالنسبة للباحثين بدت فرضية أن النزوع إلى الحياة الاجتماعية تصدق فقط ضمن محيط «الأقارب والأنساب»، أي في «مجتمع الولادة ***وبالتالي*** الانتماء»، معقولة. وبالنسبة للناس العاديين بدت منطقية. بدلاً من النظر عكس ذلك كُرس الكثير من طاقة البحث والتمويل للسؤال حول تمكن الحشرات الاجتماعية من ملاحظة غريب في وسطها: هل يلاحظونه بالنظر؟ أم بالصوت؟ أم بالشم؟ أم بسلوكيات دقيقة؟ السؤال الأكثر إلحاحاً كان حول تحقيق الحشرات نجاحاً لم نستطع نحن البشر بكل ما لدينا من أدوات وأسلحة دقيقة وذكية أن نحقق أكثر من نصفه - أي قدرتها على الاحتفاظ بحدود لـ «المجتمع» محكمة الحماية وأن تحافظ على الفصل بين «المحليين» و«الغرباء»، بين «نا» وبين «هم».

بيد أن ما ينظر إليه بوصفه عقلاً (من حيث هو السلطة العليا حين يأتي الأمر إلى التوصل إلى أحكام والتعرف على تلك الأحكام من حيث هي قطعية)، كما هو الحال في ما يعد «منطقاً سليماً» (حين يكون معتقداً شائعاً

«دوكسا» أو أنموذجاً سائداً) ذلك العقل يميل إلى التغير عبر الزمن.[2] إنه يتغير مع تغير الحالة الإنسانية وما ينتج عنها من تحديات.

كل أو معظم الآراء السائدة حالياً تجاه العقل والمنطق السليم تميل إلى أن تكون *تقنوية* (آلية)،[(1)] تتشكل استجابة للحقائق المشاهدة «هناك في الخارج» كما ينظر إليه عبر منظور الممارسات الإنسانية - ما يفعله الناس حالياً، ما يتقنون فعله، ما دربوا، وهيأوا واستعدوا لفعله. الأجندات البحثية مشتقة من الممارسات البشرية السطحية، في حين أن الأجندة *السوسيوثقافية*، التي تمليها مشاكل التعايش الإنساني اليومي، هي التي تحدد الصلة الموضوعاتية وتقترح الفرضيات التي يسعى البحث فيها بعد إلى تأكيدها أو رفضها.

يجوز لنا من هذا المنطلق أن نخمن أنه إن لم تبذل محاولة لاختبار الحكمة الشعبية فإن ذلك لن يكون بسبب نقص في الأدوات البحثية بقدرما هو نتيجة غياب الشك في الحاجة إلى اختبار، لأن صدقية حكمة شائعة كتلك هي موضوع النقاش. وعلى هذا الأساس يمكننا أيضاً أن نفترض أنه إن لم يكن في المنطق السليم طوال التاريخ الحديث (إن لم يكن في معتقد تدعمه التجارب المشتركة يومياً) ما يلقي بظلال الشك على «طبيعية» وعالمية القيود «الذاتية المنشأ» المفروضة على النزعة الاجتماعية، فإن المغامرة البحثية التي قام بها فريق الجمعية الحيوانية توحي بأن ذلك لن يحدث مستقبلاً.

نقضاً لكل ما هو معروف (أو يعتقد أنه معروف) على مدى قرون، اكتشف فريق لندن في بنما أن عدداً كبيراً، 56٪، من «الدبابير العاملة» تغير أعشاشها أثناء حياتها، وأنها تذهب إلى أعشاش أخرى ليس بوصفها زائرة

(1) يستعمل المؤلف كلمة praxeomorphic التي تشير إلى النظر إلى الإنسان من زاوية تقنية أو آلية، أو تنسب إلى الفعل البشري أفعال الآلات.

مؤقتة وغير مرحب بها، زائرة تواجه التهميش والتمييز ضدها، وينظر إليها بشك وعدم ارتياح، وإنما بوصفها مجموعة من الأعضاء الكاملي العضوية (يكاد المرء أن يقول «أعضاء حزبيين») في المجتمع الذي اختاروه، يقومون بجمع الطعام وتغذية المولودين محلياً والعناية بهم، تماماً كما يفعل العمال المحليون أنفسهم. النتيجة الحتمية لذلك هي أن *القاعدة* في الأعشاش التي درسها اللندنيون هي أنها «مجموعة سكانية مختلطة»، في داخلها يعمل الأصليون والمهاجرون من الدبابير ويعيشون جنباً إلى جنب - إلى درجة عدم التمييز بينهم، على الأقل بالنسبة للبشر الواقفين في الخارج، ماعدا ما تمكنهم البطاقات الإلكترونية من معرفته.

ما تشير إليه الأخبار الواردة من بنما في المقام الأول هو القلب المذهل لزاوية النظر: معتقدات كان يظن إلى فترة غير بعيدة بأنها تعكس «حالة الطبيعة» اتضح أنها، وبأثر رجعي، لم تكن سوى إسقاط للمشاغل الإنسانية الصرفة على العادات الحشرية من قبل الباحثين (مع أنها أساليب من نوع يتضاءل ويتراجع الآن إلى الماضي). بمجرد ما أحضر أولئك الباحثون المنتمون إلى جيل أصغر خبراتهم (وخبراتنا) المتصلة بالممارسات الحياتية المستقاة من وطنهم المتعدد ثقافياً وذي المنافي المتداخلة إلى غابات بنما، فقد «اكتشفوا» مباشرة أن سيولة العضوية والتمازج الدائم بين السكان هو القاعدة أيضاً بين الحشرات الاجتماعية: قاعدة تبدو مؤصلة في الطرق «الطبيعية»، بدون مساعدة من المفوضيات الملكية، القوانين المقرة سريعاً، المحاكم العليا، أو مخيمات طالبي اللجوء. في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة، دفعت الطبيعة التقنوية للإدراك البشري للعالم بالباحثين إلى أن يكتشفوا، هناك في العالم الخارجي، ما تعلموا أن يفعلوه وما يفعلونه هنا

في الوطن، وما نحمله جميعاً في رؤوسنا أو في لاوعينا بوصفه صورة لحقيقة الأشياء في واقعها الحقيقي. في مواجهة مع الدليل غير المتوقع من الحشرات الاجتماعية، حدث شيء: الحدوسات شبه الواعية أو اللاواعية عُبّر عنها (أو ربما أنها عبرت عن نفسها)؛ لتجري بعد ذلك عملية إعادة تدوير تحول تلك الحدوسات إلى مزيج يحل محل الواقع المختلف والمتوافق مع ما استجد في الواقع الذي يعيشه الباحثون. ولكن لكي تحدث إعادة التدوير تلك من الضروري أن يكون هناك تراكم من المادة الخام التي تنتظر إعادة التدوير.

«كيف يمكن أن يحدث ذلك؟!» تساءل اللندنيون في رحلتهم البحثية إلى بنما، غير مصدقين في البدء ما اكتشفوه، المكتشفات التي تخالف توقعات أساتذتهم. سعوا محمومين للعثور على إجابة مقنعة لسلوك الدبابير البنمية الشديد الغرابة وكما يتوقع، وجدوها في مستودع الأساليب المختبرة والمألوفة للأدلة الشاذة والمكررة المنسجمة مع صورة عالم منظم. أعلن العلماء أن القادمين الجدد الذين سمح لهم بالاستيطان في الخلايا «لم يكونوا غرباء حقيقيين»؛ غرباء من دون شك لكن ليس بغرابة الغرباء الآخرين الحقيقيين. ربما يكونون انضموا إلى أعشاش دبابير قريبة لهم، ربما أبناء عم. وبالفعل فإن تفسيراً كهذا ربما بدا غير قابل للتشكيك بالنسبة للباحثين البشريين: لقد بدا غير قابل للنقاش بالضبط لكونه نوعاً من الحشو. إن حق الزيارة والإقامة مع العائلة للأقربين كان بالنسبة لهم، ومنذ القدم، حقاً مكتسباً بالولادة؛ وكما نعلم، فإن ذلك هو تماماً ما يميز الأقربين عن غيرهم من الزوار. لكن كيف نعرف أن الغرباء من الدبابير كانوا من الأقربين للسكان؟ الواقع أنهم لابد أن يكونوا، أليس كذلك؟ ذلك أن العكس يعني أنه كان من الضروري أن يقوم السكان بطردهم أو قتهلم حال دخولهم –

وهو المطلوب إثباته. التفكير الدائري غير قابل للنقض حتى وإن لم يكن منطقياً، وهذا هو السبب في أن الكثير منا يلجؤون إليه، ليس لحل مشاكل عويصة بقدرما هو للخلاص من الالتزام بمتابعتها.

ما نسيه الباحثون اللندنيون أو فشلوا في ذكره، كما يتضح، وذلك لراحتهم، هو أن قرناً أو يزيد من العمل الصعب، وفي بعض الأحيان من سل السيوف وفي أحيان أخرى غسيل المخ، لكي يقتنع البروسيون والبافاريون والبادينيون والفورتيمبيرغيون والساكسونيون (وفي العصر الحالي لكي يقتنع «الأوسيس» و«الفيسيس»، الذين عرفوا حتى فترة قريبة جداً بالألمان الشرقيين والألمان الغربيين) أنهم جميعاً أقرباء، أبناء عم أو حتى أخوة، متحدرون من الأصل الألماني القديم نفسه الذي تحييه الروح الألمانية نفسها، وأنهم لهذا السبب ينبغي أن يسلكوا مسلك الأقارب: أن يكونوا مضيافين بعضهم لبعض ويتعاونوا في حماية الصالح العام. ومثل ذلك يقال عن فرنسا الثورية، فالطريق نحو الدولة القومية ذات الطبيعة المركزية ومماهاة وضعية الدولة بالمواطنة كان ينبغي أن تشمل شعار الأخوة في النداء الذي وجهته إلى «المحليين» من كل نوع - الذين يُعرفون الآن بالمواطنين les citoyens - إلى الشعب الذي قلما ألقى نظرة، لذلك السبب، على حدود لانغيدوك، بواتو، ليموزين، برغندي، بريتاني، أو فرانش-كونتي؛[2] 'فراتيرنيتي'، الأخوّة: كل الفرنسيين أخوة، لذلك تصرفوا لو سمحتم كأخوة، أحبوا بعضكم بعضاً، ساعدوا بعضكم بعضاً، واجعلوا فرنسا كلها بيتكم المشترك، وأرض فرنس وطنكم الذي تشتركون فيه. كما نسوا أنه منذ عهد الثورة الفرنسية اعتادت جميع الحركات المعنية بدعوة الناس

(2) مقاطعات فرنسية.

إليها، ضمهم إلى صفوفها، بالتوسع، وبإدخال شعوب الممالك والدوقيات المنفصلة سابقاً والتي كان يشك بعضها ببعض، أن تخاطب المنضوين تحت لوائها من الحاليين ومن يتوقع انضمامهم، بوصفهم «أخوة وأخوات». كما أن مثله يقال عن *كل* الثقافات، كما سيخبرك أي أنثروبولوجي، إذ اعتادت أن تربط ما بين حقوق الفرد والواجبات والأعراف المتبادلة بالمساحات المفصّلة على خرائط القرابة، مع أن محتوى تلك الحقوق والواجبات يختلف اختلافاً كبيراً من ثقافة إلى أخرى، فذلك الاختلاف سبب رئيس في اعتبارها ثقافات *مختلفة*.

ولكن لكي نختصر الحكاية فإن الفرق بين الخرائط الإدراكية التي يحملها الجيل الأقدم من علماء الحشرات في رؤوسهم وتلك التي يتحصل عليها الجيل الأصغر تعكس العبور من مرحلة بناء الدولة في تاريخ الدول الحديثة إلى مرحلة التعدد الثقافي في ذلك التاريخ - وبشكل أكثر عمومية، من الحداثة «الصلبة»، التي تكرس جهدها لترسيخ وتحصين مبدأ السيادة الحدودية الاستثنائية، ومحاصرة الحدود السيادية بحدود غير قابلة للاختراق - إلى الحداثة «السائلة» ، بحدودها الضبابية والمتغيرة بامتياز، بالانهيار غير القابل للإيقاف لأهمية المسافات المكانية وإمكانيات الدفاع عن الحدود، والتدفق البشري الكثيف عبر كل الجبهات (وإن لقي ذلك تحسراً واستياءً ومقاومة).

التدفق البشري يتحرك في كلا الاتجاهين والجبهات تُعبر من كلا الجانبين. بريطانيا اليوم، على سبيل المثال، بلد *للهجرة* (مع أن وزراء الداخلية المتتابعين يفعلون كل ما بوسعهم لكي يظهروا وهم يحاولون إقامة الحواجز الجديدة وإيقاف تدفق الأجانب)؛ ولكن أيضاً، حسب أحدث الإحصائيات، هناك

ما يقارب المليون ونصف المليون بريطاني أصلي يقيمون في أستراليا، وحوالي المليون في إسبانيا، وعدة مئات من الآلاف في نيجيريا، بل وهناك اثنا عشر في كوريا الشمالية. وينطبق الشيء نفسه على فرنسا وألمانيا وبولندا وإيطاليا وإسبانيا؛ وبشكل أو بآخر ينطبق ذلك على كل منطقة محاطة بحدود على الكرة الأرضية، ماعدا بعض المقاطعات المتبقية ذات الحكم الشمولي التي توظف أساليب غريبة على طريقة المباني القابلة للمراقبة من زاوية واحدة والمصممة لإبقاء النزلاء (مواطني الدولة) *داخل* جدران (حدود الدولة) أكثر من أن تبقي الغرباء *خارجها*.

إن سكان كل بلد في الوقت الحاضر مجموعة من المشتتين. كل مدينة كبيرة اليوم تجمّعٌ لمقاطعات إثنية ودينية وأساليب عيش الخط الفاصل بين المحليين والوافدين فيها مسألة يحتدم الجدل حولها، في حين أن الحق في رسم ذلك الخط، للحفاظ عليه وجعله محصناً، هو الرهان الأكبر في المناوشات التي تحتدم حول من يؤثر أكثر وفيما يتلو ذلك من معارك حول الاعتراف. معظم *الدول* تجاوزت مرحلة بناء الدولة – ولم تعد معنية بامتصاص الوافدين من الغرباء (أي إرغامهم على التخلص من هوياتهم المستقلة والتنكر لها من أجل الذوبان في الحشد المتجانس من أهل البلاد الأصليين). ولذلك فإن المحتمل أن أوضاع الناس ستظل متلونة ومتعددة الأشكال، مثلما سيظل المغزل الذي تنسج منه تجربة الحياة متعدداً، ولمدة طويلة قادمة. وبالنسبة لكل ما هو مهم وكل ما نعلم، فإنهم سيظلون يتغيرون إلى الأبد.

إننا جميعاً الآن، أو سنصير بسرعة، مثل دبابير بنما. لكن بتعبير أدق، صار قدر دبابير بنما أن تصنع التاريخ، بوصفها أول الكيانات الاجتماعية التي وظف فيها الإطار الإدراكي الصاعد والمبكر في نضجه (فهو ينتظر أن

يُعرف ويعترف به). إنه إطار مستل من تجربتنا الجديدة لوضع من التعايش الإنساني يزداد تنوعاً ومن المحتمل جداً أن يظل متنوعاً باستمرار، مستل من تجربتنا لضبابية الخط الفاصل بين الداخل والخارج، والممارسة اليومية للاختلاط وملامسة الأكتاف للاختلاف. لقد تنبأ عمانويل كانط قبل أكثر من قرنين أنه سيكون من الضروري للجنس البشري في مرحلة قادمة أن يصمم قواعد الضيافة المتبادلة ويطورها ويضعها موضع التطبيق، لأننا نسكن على سطح كوكب *كروي*، وقد تحققت تلك النبوءة الآن. أو أن الضرورة صارت التحدي الجوهري في زماننا، التحدي الذي يستدعي أكثر الاستجابات إلحاحاً وأكثرها إمعاناً في النظر.

لايوجد مكان على الكرة الأرضية بعيد عن المواجهة المباشرة لذلك التحدي. وإن بدا أن مكاناً ما مستثنى من تلك القاعدة العالمية، فإن ذلك لفترة مؤقتة فقط. يقف التحدي في كل الاتجاهات معاً، وهو من زاوية أي اتجاه يستدعي توترات داخلية وخارجية وحالات طارئة. ومهما كانت درجة الثقة بالنفس التي تمتلكها حالياً أو تتظاهر بامتلاكها أية مقاطعة ذات سيادة حدودية ظاهرية على وجه الأرض، ومهما كانت إمكانياتها فإنها سترتنح تحت ضخامة التحدي العالمي، وعاجلاً أم آجلاً ستخسر معركتها الدفاعية (هذا إن شنت حرباً، كما يتوقع على الأغلب، وحدها، متكئة فقط على إمكانياتها المتاحة داخلياً والإجراءات الممكنة داخلياً أيضاً). وفي الوقت نفسه فإن مركزاً على مستوى الكوكب له سلطة كاملة ويمكنه وضع قواعد التعاضد الدولي من أجل رد مناسب على ذلك التحدي، والذي يمكنه أن يجعل تلك القواعد ملزمة للجميع، لا يبرزه الآن سوى غيابه.

تزداد تركيبة أكثر من مائتي «وحدة ذات سيادة» على الخريطة السياسية

للكوكب شبهاً بالأعشاش الثلاثة والثلاثين للدبابير التي تفحصتها البعثة البحثية من الجمعية الحيوانية بلندن. وفي مسعانا لفهم الوضع الحالي للتعايش الإنساني، يمكننا أن نفعل ما هو أسوأ من استعارة النماذج والتصنيفات التي اضطر الباحثون في بنما إلى توظيفها لكي يستوعبوا ما توصلوا إليه من نتائج. إن أياً من الأعشاش التي استكشفوها لم تستطع أن تبقي حدودها محكمة الإغلاق، وكان على كل منها أن تقبل التبادل الدائم لسكانها. وفي الوقت نفسه، بدا أن كل واحدة منها تعمل بشكل متقن في ظل الظروف: أن تستوعب الوافدين بدون مشاكل وألا تواجه أية أعطال نتيجة لمغادرة بعض السكان. فضلاً عن ذلك، لم يبد أن ثمة ما يشبه «مركزاً للحشرات» يمكنه تنظيم حركة المرور – أو أي شيء آخر مستعد لأن يقوم بالتنظيم. كان على كل عش أن يتكيف بنفسه مع المهام الحيوية بقدر ما، مع أن المعدل العالي من «التوافد العمالي» ربما أكد أن الخبرة التقنية التي يحصل عليها أي عش يمكن أن تنتقل وقد انتقلت فعلاً من دون عوائق، وأسهمت في نجاح الأعشاش الأخرى كلها في البقاء.

بالإضافة إلى ذلك يبدو أن الباحثين، أولاً، لم يكتشفوا ما يدل على حروب بين الأعشاش. ثانياً، وجدوا أن التدفق بين الأعشاش لـ «الكوادر» عوّض، فيما يبدو، عن الفائض والعجز في سكان العش. ثالثاً، أدركوا أن التنسيق والتعاون غير المباشر بين الحشرات الاجتماعية في بنما كان قادراً على الاستمرار من دون إرغام أو دعاية: بدون ضباط مسيطرين ومقرات ظاهرة للعيان؛ بل إنه لم يكن هناك **مركز**. وسواء اعترفنا أم لم نعترف، وسواء أُعجبنا أم خشينا – فإننا، نحن البشر المشتتين على أكثر من مائتي وحدة سيادية تسمى دول، قد نجحنا أيضاً ولبعض الوقت أن نعيش بلا مركز –

مع أن غياب قوة واضحة وسلطة دولية مركزية لا تناقش ولا ينافسها أحد يخلق إغراءً دائماً للقوي والمتهور أن يحاول ملء الفراغ بنفسه.

لقد تفتت مركزية المركز، والروابط بين المدارات المتصلة ببعضها انقطعت، ربما إلى الأبد. ولم تعد تلتقي التكتلات المحلية للقوة والتأثير الاقتصادي والعسكري والفكري والفني (إن كانت قد التقت من قبل أصلاً). خرائط العالم التي رسمنا عليها الكيانات السياسية بمختلف الألوان لتحديد حصة كل منها وأهميتها في الصناعة العالمية، التجارة، الاستثمار، القوة العسكرية، الإنجازات العلمية، أو الإبداع الفني، على التوالي، لن تتداخل. والألوان التي استعملنا ستحتاج إلى أن تضمحل بسهولة لأنه لا يمكن ضمان استمرار مرتبة أي بلد في نظام التأثير المنقرض.

ومع محاولتنا المستميتة للإمساك بالشؤون الكوكبية في الوقت الحاضر،[3] فإن عادتنا القديمة والمصرة على البقاء في تنظيم توازن القوة بالاستعانة بأدوات مفاهيمية مثل المركز والأطراف، والسلم الهرمي، والأولوية والثانوية، هي أقرب إلى أن تكون معيقة من أن تكون معينة لنا؛ أن تكون معمية من أن تكون ضوءاً يقودنا. قد تكون الأدوات المطورة والموظفة في دراسة دبابير بنما مناسبة أكثر لهذه المهمة.

إن غياب تقسيم ثابت وشديد الوضوح بين مركز كوكبي وطرف، إلى جانب الصفة التعددية الجديدة لعلاقات الأعلى والأدنى، لا يعني تدشين حالات إنسانية من «التقارب» على مستوى كوكب الأرض، وهذه بكل

(3) الكوكبي planetary تشير إلى الأرض بوصفها كوكباً، وهذه مفردة استدعتها العولمة بما هي ظاهرة تشمل كوكب الأرض كله.

تأكيد لا تعني مجيء المساواة أو حتى تقدمها ببطء. في التجمع الحالي للشروط العالمية الضرورية لحياة معقولة ومقبولة (وكذلك للاحتمالات العالمية لأن يعيش الإنسان حياة كتلك)، يلمع نجم *التكافؤ* بإشعاع أكثر من أي وقت مضى في المكان الذي سبق أن لمع فيه نجم المساواة. كما سأجادل في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وبإصرار، *ليس* التكافؤ Parity هو المساواة، أو أنها مساواة جردت إلى الحد الأدنى من التساوي بحيث لا يبقى سوى حق *الاعتراف*، حق الإنسان «أن يكون» وحقه (إن إحتاج) أن يترك لنفسه[4]. أن يترك لنفسه يعني، أولاً وقبل كل شيء، حق تعريف الذات وتأكيدها، وأن يكون لدى المرء فرصة حقيقية لأن يعمل بشكل فاعل وفقاً لذلك الحق. إنه يعني أن ما يسمى بحكم الذات (سواء أكان متحققاً ومستمتعاً به، أو مسلماً به أو مزعوماً)، وليس الحدود المادية، هي ما يربط الكليات[5] التي تكافح لإنجاز التكافؤ أو الاحتفاظ به. كليات عصرنا أكثر شبهاً بالأفوكادو القاسية اللب منها بجوز الهند قاسي القشرة.

الاستعمال المتزايد لمجاز «الشبكة» بدلاً من عبارات كانت أكثر شيوعاً في الحديث عن التفاعلات الاجتماعية في الماضي (عبارات مثل أنظمة، بنى، مجتمعات، جماعات)[6] يعكس الإدراك المتزايد أن الكليات الاجتماعية

(4) يشرح المؤلف هنا ما يقصده بمفردتي تكافؤ parity ومساواة equality اللتين لا تفرق بينهما المعاجم سواء في الإنجليزية أو العربية. ولاشك أن إدراك المؤلف لذلك هو ما جعله يسعى لتوضيح ما يقصد. ما يعنينا هنا بطبيعة الحال هي الدلالة التي يشحن بها المؤلف مفرداته لكي يتضح ما يقصد باستعماله لها.

(5) الكليات totalities مفهوم يتردد في كتاب باومان ويفهم من النص أنها القوى الكلية أو العناصر المجتمعة التي تشكل قوى مؤثرة أو مهيمنة في المجتمع وفي حياة البشر بشكل عام.

(6) يستعمل المؤلف كلمتي «society» و «community» اللتين تلتقيان وتفترقان أحياناً في الإشارة إلى المجتمع أو فئة من المجتمع (جماعة). في مواضع أخرى من الكتاب يستعمل المفردة الأخيرة، community، للإشارة إلى جماعة أو فئة.

ضبابية عند الأطراف، تظل في حالة من التدفق، أنها تتشكل باستمرار بدلاً من أن تكون، وأنها قلما يقصد منها أن تستمر لفترة طويلة. إنها، بتعبير آخر، توحي بأن الكليات التي تكافح اليوم لكي يُعترف بها هي أكثر سيولة مما كانت عليه أو كانت تُظن حين صيغت المفردات التي نحنّ الآن إلى استبدالها وتم تبنيها.

في الفصل الثالث أجادل بأن أكثر نتائج الشبكة تأثيراً هي المرونة الكبيرة لمحتوياتها – السهولة غير العادية التي يمكن بها لتركيبتها أن تعدل وتميل لأن تفعل ذلك. إذا كانت الأبنية تتمحور حول الشمول والضم، الإمساك، الحفظ، التقييد، والاحتواء، فإن الشبكة، في المقابل، تشير إلى التفاعل الدائم للاتصال *والانفصال* disconnecting. عملية تشكيل الهوية تصبح في المقام الأول إعادة تباحث للشبكات.[7]

أقترح أيضاً أن الهويات موجودة اليوم فقط في عملية إعادة التباحث. تَشَكل الهوية، أو بتعبير أدق إعادة تشكيلها، تتحول إلى عمل يستغرق حياة بأكملها ومن دون أن يكتمل؛ فالهوية لا تصل إلى شكل «نهائي» طالما استمرت الحياة. تتبقى دائماً مهمة كبرى لإعادة التهيؤ، بما أنه لا ظروف الحياة ولا أنواع الفرص والتهديدات تتوقف عن التغير. «اللانهائية» المتجذرة، عدم الاكتمال غير القابل للشفاء لمهمة تعريف الذات، يسبب الكثير من التوتر والقلق. وليس ثمة علاج لذلك النوع من القلق.

لا يوجد علاج حاسم، على أية حال، لأن محاولات تشكيل الهوية تغير اتجاهها، وبالضرورة، بين قيمتين إنسانيتين متساويتين في مركزيتهما: الحرية

(7) إعادة التباحث هي إعادة النظر في الأسس التي بني عليها مفهوم أو ظاهرة ما لكي تتشكل من جديد وفق منظور مختلف.

والأمن. هاتان القيمتان، اللتان لايمكن الاستغناء عنهما لحياة إنسانية محترمة، يصعب التوفيق بينهما، والتوازن التام بينهما ما زال موضع بحث. الحرية، في نهاية المطاف، أقرب إلى أن تأتي في حزمة تضم عدم الأمن، بينما الأمن أقرب إلى أن يأتي مربوطاً بالقيود على الحرية. وإذا كنا لا نرتاح لعدم الأمن و«غياب الحرية»، فإننا أبعد ما نكون عن الاقتناع بأي ربط عملي بين الحرية والأمن. لذا بدلاً من المضي في درب أفقي من التقدم نحو الحرية والمزيد من الأمن، يمكننا أن نسير في حركة تشبه حركة بندول الساعة: أولاً وباندفاع وحماسة نحو إحدى القيمتين، وبعد ذلك نميل بعيداً عنها باتجاه الأخرى. في الوقت الحالي، كما يبدو، ربما في معظم بقاع الأرض، يعلو الانزعاج من عدم الأمن على الخوف من غياب الحرية (مع أن لا أحد يعلم إلى متى سيستمر هذا الاتجاه). في بريطانيا، مثلاً، يعلن عدد كبير من الناس أنهم على استعداد للتنازل عن عدد قليل من الحريات المدنية من أجل تقليل التهديدات ضدهم. الأغلبية على استعداد، باسم المزيد من الأمان الشخصي، أن يقبلوا بطاقات هوية، البطاقات التي ظلت مرفوضة حتى الآن باسم الحرية والخصوصية الفردية، وتريد الأكثرية أن يكون لدى مسؤولي الدولة، أيضاً من أجل الأمن، الحق في التنصت على خطوط الهاتف وفتح البريد الخاص. إنه في عالم الأمن، وتحت علم «المزيد من الأمن»، يتشكل الرابط بين السلطة السياسية المعاصرة والأفراد، مواطنيهم، ويُطالبُ بالتفاهم المتبادل والإجراءات المنسقة.

إن تمزيق وتعطيل المراكز التقليدية المتعالية على الأفراد، المراكز المحكمة البناء والبانية بقوة، يسير، كما يبدو، جنباً إلى جنب مع الموقع المركزي المتزايد للذات الميتّمة. في الفراغ الذي يخلّفه تراجع السلطات السياسية المتوارية،

تجاهد الذات لكي تحتل، مجبرة ربما، دور المركز في عالم الحياة (في إعادة صياغة ذات طبيعة شخصية، فردية، وذاتية للكون). إنها الذات التي تعيد تصوير بقية العالم بوصفه تخماً خاصاً بها، بينما هي تحدد، تعرف، وتنسب علاقة اختلافية إلى أجزائها، حسب احتياجاتها. إن مهمة الاحتفاظ بالمجتمع متماسكاً (بغض النظر عما يعنيه «مجتمع» في أوضاع الحداثة السائلة) تتعرض إلى عملية تتحول بها إلى ثانوية، منكمشة، أو تنزل ببساطة إلى مستوى السياسيات الفردية في الحياة. إنها تُترك، وعلى نحو متزايد، لمشروع الذوات «الشبكية» و«المشبّكة» ولمبادراتها وعملياتها الاتصالية والانفصالية.

كل ذلك لا يعني أن السلوك العادي واليومي للفرد صار عشوائياً وغير منسق. إنه يعني فقط أن غياب العشوائية، والانتظام، والتنسيق للأفعال الفردية يمكن الحصول عليه عبر وسائل تختلف عن حيل الفرض، والسيطرة البوليسية، والانتظام حسب تسلسل السلطة، كما في الحداثة الصلبة – تلك الوسائل التي كانت مفضلة وموظفة من قبل الكيانات الشمولية في الماضي ضمن مساعيها أن تكون أكبر من مجموع أجزائها وأن تفرض/ تدرب/ وتعلم «وحداتها» الإنسانية لتتحول نحو سلوك تكراري، روتيني، ومنظم.

بعد أن تأملنا كل ذلك، نستطيع أن نلاحظ تشابهاً مدهشاً بين الطريقة التي تعيش بها دبابير بنما والطريقة التي نعيش بها. في مجتمع الحداثة السائلة، تميل *الحشود* إلى أن تحل محل *الجماعات*، بما لها من قادة، وطبقات، والتقاط الأوامر. يمكن للحشد أن يستغني عن كل تلك الأدوات التي لا تستطيع الجماعات أن تعيش بدونها. بمقدور الحشود أن تتخلص من عبء الوسائل التي تحتاجها الجماعة للبقاء: إنها تجتمع، تتفرق، وتجتمع مرة أخرى بين مناسبة وأخرى، وفي كل مرة تقودها أسباب متنوعة ومتغيرة، وتجتذبها

أهداف متغيرة ومتحركة. الجذب المغري للأهداف المتحركة هو من حيث المبدأ كافٍ لتنسيق حركات الحشد، ولذا فإن الأوامر أو الأساليب الأخرى للفرض «من أعلى» تصبح بلا قيمة (في واقع الأمر تكون القمة - المركز - بلا قيمة نفسها). ليس للحشد قمة، وليس له مركز؛ لا يحركه سوى اتجاه طيرانه الحالي الذي يضع وحدات الحشد ذي الدفع الذاتي في وضع «قيادات» تُتّبع أثناء طيران معين أو جزء منه، وليس أكثر من ذلك في الغالب.

الحشود ليست فرقاً؛ لا تعرف توزيع المهام. ليست (وذلك على عكس الجماعات الفعلية) أكثر من مجموع أعضائها، أو تجمع لوحدات ذات دفع ذاتي، لا يربطها سوى تماسكها الآلي الذي يبرز في أنماط من السلوك والحركات في اتجاه متقارب. يمكن تصور الحشد في أفضل صوره كتلك الصور اللانهائية التناسخ لدى وارهول،[8] الصور التي لا أصل لها، أو بأصل ألقي به وصار من المستحيل تتبعه أو استعادته. كل وحدة من وحدات الحشد تحاكي حركات الوحدات الأخرى، بينما هي تؤدي الوظيفة كاملة وحدها، من البدء إلى النهاية وبأجزائها كاملة (في حالة الحشود المستهلكة، الوظيفة هي وظيفة الاستهلاك).

في أي حشد لا يوجد الكثير من توزيع العمل. لا يوجد متخصصون، لا يوجد أناس يجيدون مهارات منفصلة (ونادرة) وإمكانيات، أناس مهمتهم تمكين أو مساعدة وحدات أخرى إنهاء أعمالها. كل وحدة يتوقع منها أن تكون صاحبة الصنائع السبع، تملك مجموعة متكاملة من الأدوات والمهارات الضرورية لكي تُنجز الأعمال. في أي حشد لا يوجد تكامل

(8) آندي وارهول Warhole: (1928- 1987) فنان أمريكي اشتهر بالفن الشعبي في مجال التصوير أو البوب آرت.

والقليل من تبادل الخدمات أو حتى غياب ذلك تماماً، مجرد تقارب جسدي وحركة بتنسيق ضئيل. وفيما يتعلق بالبشر، الوحدات ذات المشاعر والتفكير، تتحقق راحة الاحتشاد في الأمن الذي يوفره *العدد* – الاعتقاد بأن اتجاه الفعل قد جرى اختياره بشكل مناسب، على أساس أن عدداً كبيراً من الناس يسيرون بمقتضاه: الافتراض بأن من غير الممكن لعدد كبير من الناس ذوي المشاعر والتفكير والاختيار الحر أن يخدعوا جميعاً. وفيما يتعلق ببعث الثقة بالنفس والشعور بالأمان، فإن التحركات المنسقة للحشد هي الخيار الثاني في الأفضلية بعد سلطة القادة في الجماعة، ولا يقل تأثيراً عنها.

في إحدى قصصه القصيرة، اقترح خورخي لويس بورخيس اقتراحاً شهيراً يقول إننا إذا أخذنا في الاعتبار اعتباطية الحظ الذي يصيب الأفراد من البشر، وعدم وجود روابط سببية غالباً ما بين نصيب الإنسان، من ناحية، وأفعاله وخصاله ومساوئه، من ناحية أخرى، فإنه يمكن للمرء أن يفترض أن قدر الأفراد يتقرر بموجب سحب أرقام في مكتب يانصيب سري. وتأسيساً على تجربة الفرد، يصعب على المرء أن يثبت وجود أو عدم وجود يانصيب مثل ذلك. أتساءل عما إذا كان غموض مشابه يلاحق قضية المركز والطرف في وضع الحداثة السائلة.

إننا بالفعل حين نشاهد حشداً ما يطارد هدفاً، نستطيع أن نخمن إلى حد بعيد أنه يستجيب لأمر، مع أن من الصعب أن نحدد مقر التحكم الذي صدر منه ذلك الأمر. أثناء مراقبة أي «وحدة» **فردية** في الحشد، قد نقترح أنها تحركها رغباتها ومقاصدها، مع أننا قد نجد أن من الصعب تفسير الالتفات والاستدارات التي تسير بها، وأصعب من ذلك أن نضع أيدينا على السر وراء التشابه والتناسق المذهل للحركات التي يقوم بها عدد ضخم

من الوحدات الفردية. أظن أننا لو أردنا أن نفهم العالم كما يعرض نفسه حالياً لنا، وأن نمتلك المهارات المطلوبة للعمل في عالم كهذا، نحتاج إلى تعلم العيش مع هذا المأزق.

في كل مكان تفقد الروابط الإنسانية، سواء أكانت موروثة أم مربوطة بمسار التفاعلات الحالية، حمايتها المؤسسية السابقة، الضمانات التي ينظر إليها على نحو متزايد بوصفها قيوداً مزعجة وغير محتملة على حرية الفرد في الاختيار وتأكيد الذات. بتحررها من الإطار المؤسسي (الذي يخضع للرقابة ويستاء منه بوصفه «قفصاً» أو «سجناً»)، أصبحت الروابط الإنسانية ضئيلة وهشة، سهل كسرها وقصير عمرها في الأغلب.

إن حياتنا، سواء عرفنا ذلك أم لم نعرفه وسواء أعجبتنا الحقيقة أم أحزنتنا، هي أعمال فنية. أن نعيش حياتنا كما يتطلب فن العيش، علينا – كما على الفنانين – أن نضع لأنفسنا تحديات تصعب مواجتها عن قرب، وأهدافاً أبعد من إمكانيتنا بكثير، ومعايير للتميز تبدو أعلى بكثير من قدرتنا على مجاراتها. علينا أن نحاول المستحيل. وليس أمامنا إلا أن نأمل، من دون أن نستفيد من تقديرات نثق بها، ناهيك عن التأكد أنه مع المحاولة الطاحنة والمرهقة غالباً سنستطيع أن نكون بمستوى تلك المعايير وأن نصل إلى تلك الأهداف وبذلك نكون على مستوى التحدي. إن الحيرة هي المسكن الطبيعي للحياة الإنسانية؛ مع أن الأمل بتجاوز الحيرة هو الطاقة الدافعة لمساعي الإنسان.

في تلخيص مميز لتجارب حياتية واسعة هي الأكثر شيوعاً في مجتمعنا

الفردي، يضع فرانسوا دي سنغلي[9] قوائم بالمآزق التي تؤدي أحياناً إلى وضع ممارسي فن الحياة في حالة من الحيرة والتردد الدائمين.[3] مساعي الحياة تتأرجح باستمرار بين أهداف غير منسجمة بعضها مع بعض بل ومتعارضة بشكل واضح - مثل الانضمام ثم الانفصال، التقليد والاختراع، الروتين والتلقائية - كلها مجرد تعارضات مشتقة أو تمثيلات لمابعد التعارض، للتعارض الأعلى الذي تكون فيه الحياة الفردية مدمجة والذي منه لا تستطيع الفكاك: التعارض بين الأمن والحرية - كلاهما مطلوبان بشدة وبقدر متساوٍ ولكن يصعب وبشدة أن يوفق بينهما ويكاد يستحيل تحقيقهما معاً.

إن ما ينتج عن عملية صناعة الذات، العملية التي يديرها فن الحياة، يفترض أن يكون «هوية» الصانع. تأسيساً على أن التعارضات التي تجاهد صناعة الذات من دون جدوى أن توفق بينها، وأن التفاعل بين عالم متغير باستمرار وتعريفات ذاتية غير مستقرة أيضاً لأفراد يحاولون جاهدين اللحاق بظروف متغيرة، فإن الهوية لا يمكن أن تكون متماسكة داخلياً، ولا باستطاعتها في أية لحظة أن تتنفس هواء النهاية، من دون أن تترك مساحة (أو نزوعاً) إلى المزيد من التحسن. إن الهوية في حالة ولادة (in statu nascendi)، كل الأشكال التي تظهر بها تعاني من تناقض داخلي حاد نوعاً ما، كل منها يفشل إلى حد ما في أن يلبي الحاجة إلى الإصلاح بينما هو يتوق إليه، كل يفتقر إلى الثقة بالذات.التي لا يمكن أن يحققها إلا توقع عمر طويل بشكل مريح. فكما يقترح كلود دوبار[10]، «ليست الهوية سوى ناتج عمليات مختلفة ومتزامنة من التفاعل الاجتماعي المستقرة والمؤقتة، الفردية

(9) فرانسوا دي سنغلي: (1948-) عالم اجتماع فرنسي.

(10) كلود دوبار: (1945- 2015) عالم اجتماع فرنسي.

والجماعية، الذاتية والموضوعية، السيرية والمبنية، التي في الوقت نفسه تبني الأفراد وتحدد المؤسسات».[4] يمكننا أن نلاحظ أن «التفاعل الاجتماعي» نفسه، وعلى نقيض ما كان يظن في كل مكان وما يزال يردد من الآراء، ليس عملية أحادية الاتجاه وإنما هو ناتج معقد وغير مستقر لتفاعل مستمر بين الحنين إلى الحرية الفردية وصناعة الذات، من ناحية، والرغبة التي لا تقل قوة في الأمان الذي لا يستطيع أن يمنحه سوى ختم الموافقة الاجتماعية، الذي تصادق عليه مرجعية مجتمع (أو مجتمعات). التوتر بين الاثنين قلما يهبط لمدة طويلة، ولا يكاد يغيب تماماً. يقترح دي سنغلي محقاً أن مجازات «الجذور» و«الاقتلاع» (أو، دعوني أضيف، المجاز المتصل بها وهو «الفصل» disembedding) عند التنظير حول الهويات الحالية، وكلها تتضمن الطبيعة الأحادية لتحرر الفرد من مجتمع الولادة وكذلك نهائية الفعل واستحالة التراجع عنه، من الأفضل تركها وإحلال مجازات إلقاء المرساة ورفعها.[5]

على عكس «الاجتثاث» و«الفصل»، ليس ثمة ما يستحيل التراجع عنه عند رفع المرساة، ناهيك عن أن يكون ذلك نهائياً. في حين أن الجذور التي تجتث من التربة التي نمت فيها من المحتمل أن تذوي وتموت، تُسحب المراسي لكي يُلقى بها مرة أخرى في مكان آخر، كما يمكن إلقاؤها بسهولة مشابهة في موانئ كثيرة مختلفة وبعيدة. إضافة إلى ذلك فإن الجذور جزء من تصميم النبتة وشكلها المحدد سلفاً - فليس ثمة احتمال أن تنمو منها نبتة من نوع آخر - في حين أن المراسي ليست سوى أدوات تسهّل ارتباط السفينة المؤقت بمكان وانفصالها عنه، وهي وحدها لاتحدد خصائص السفينة وإمكانياتها. الفترات الواقعة ما بين رمي المرساة ورفعها مرة أخرى ليست سوى مراحل في مسار السفينة. اختيار الميناء القادم الذي سترمى فيه

المرساة يحدده على الأرجح نوع الحمولة التي على السفينة؛ فميناء مناسب لنوع من الشحنات قد لا يكون مناسباً مطلقاً لنوع آخر.

في المجمل، ما يخطئه أو يصمت عنه مجاز «الاجتثاث» هو ما يعبر عنه مجاز المرساة: تشابك الاستمرار والانقطاع في كل، أو على الأقل في عدد متزايد من، الهويات المعاصرة. مثل السفن التي ترسو تباعاً أو بين فينة وأخرى في موانئ محددة، هكذا هي الأنفس في المجتمعات ذات الصلة التي تسعى للانضمام إليها أثناء بحثها طوال العمر عن الاعتراف والقبول وهي تحمل وثائقها التي تُفحص ويُوافق عليها عند كل نقطة من نقاط الوقوف المتتالية؛ كل مجتمع ذو صلة يضع متطلباته بشأن الأوراق التي تُقدم. سجل السفينة وسجل القبطان كلاهما يطلبان غالباً بين الوثائق التي تتوقف عليها الموافقة، ومع كل توقف تجري إعادة تفحص الماضي (الذي لا يتوقف عن الازدياد نتيجة لسجلات الوقفات السابقة) وإعادة تقييمه.

هناك بالطبع موانئ، مثلما أن هناك مجتمعات، لا تهتم كثيراً بتفحص الوثائق ولا تأبه كثيراً بالماضي أو الحاضر أو القادم من محطات زوارها؛ فهي تسمح لكل سفينة تقريباً بأن تلقي مرساة (أو أية «هوية»)، ومن تلك سفن (أو هويات) كالتي يحتمل جداً أن تُرفض عند مدخل أي ميناء آخر (أو عند بوابات أي مجتمع آخر). غير أن زيارة موانئ (أو مجتمعات) كتلك ليس من الحكمة ويستحسن تفاديه، ذلك أن فوضى المكان هناك يجعل تنزيل بضاعة ثمينة قراراً أهوج (أو خطيراً). زيارة تلك الموانئ (أو المجتمعات) يمكن أن يكون أيضاً خطوة غير منطقية، أو في أفضل الحالات إضاعة للوقت، لأن تلك الزيارات ستحمل القليل من الأهمية حين يتصل الأمر بالحصول على الاعتراف والتأكيد للهويات المصوغة ذاتياً، وهي الهدف الرئيس من الرحلة

البحرية.

ومن المفارقة أن تحرير النفس وتأكيدها بشكل فاعل يحتاج إلى مجتمعات قوية لها متطلبات عالية. إعادة صياغة الذات ضرورة، لكن تأكيد الذات يبدو مثل وهم متخيل (ويحتمل أن يُرفض بشكل واسع لذلك السبب بوصفه من أعراض التوحّد أو حالة من خداع الذات). وأي اختلاف ستحدثه كل تلك المساعي المستثمرة في صياغة الذات في موقف الفرد وثقته وقدرته على الفعل لو لم تتحقق الموافقة بخطوتها الأخيرة والهدف منها؟ لكن الموافقة القادرة على إنهاء جهود صياغة الذات لا يمكن أن يقدمها سوى سلطة: مجتمع لسماحه قيمة لأنه يملك، ويستعمل، القوة لرفض الدخول.

«إن الانتماء»، كما يقترح جان كلود كوفمان[11]، هو اليوم «يستعمل بالدرجة الأولى بوصفه منبعاً للأنا».[6] إنه يحذر من التفكير بـ «تجمعات الانتماء» كما لو كانت بالضرورة «مجتمعات دامجة». من الأفضل تصورها، كما يقترح، بوصفها مرافقة بالضرورة للتقدم على مستوى الفردانية، أو، كما يمكن أن نقول، بوصفها سلسلة من المحطات أو نُزُل الطريق التي تمثل علامات على مسار الأنا المشكِّلة والمصلِحة لذاتها.

فكرة المجتمع الدامج مفهوم موروث من عصر شمولي[12] سابق: إنه يشير إلى المسعى المنظم لتحصين الحدود التي تفصل «الداخل» عن «الخارج»،

(11) جان كلود كوفمان: (1948–) عالم اجتماع فرنسي.

(12) الشمولية هنا ترجمة لـ panoptical وهي مشتقة من panopticon المفهوم الذي أسسه المفكري الإنجليزي جيريمي بنثام في القرن التاسع عشر لوصف مبنى مصمم بحيث يمكن بواسطته السيطرة على نزلائه. وقد طور المفهوم المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في نظريته حول القوة وأدوات السيطرة لتصير المفردة دالة على السيطرة الشمولية، وقد استعملت «شمولي» اختصاراً.

لإبقاء النزلاء في الداخل بينما هو يمنع من هم في الخارج من الدخول ومن هم في الداخل من الخروج عن الخط، من كسر المألوف، والتخطيط للهرب من قبضة الروتين. يشير إلى فرض شفرة زمانية ومكانية في السلوك متجانسة ورتيبة. الفكرة مرتبطة بقيود مفروضة على الحركة والتغيير: المجتمع الدامج هو في الأساس قوة محافظة (قوة تحافظ، توازن، تفرض الروتين، وتحفظ). إنها تجد مكانها الطبيعي في تركيبة تدار بصرامة وتراقب وتضبط بدقة، وهو أبعد ما يكون عن وصف عالم الحداثة السائلة بتقديسه للسرعة والتسريع والجدة، والتغيير بهدف التغيير فقط.

في الوقت الحاضر توظف الأدوات الشمولية في شكلها الموروث من ماضي الحداثة الصلبة في الغالب على تخوم المجتمع لمنع المستثنين من الدخول إلى التيار العام - ذلك التجمع لأعضاء المجتمع الاستهلاكي المخلصين - ولإبعاد المنفيين كي لا يسيئوا. في مكان آخر، ما يبدو مشابهاً على نحو ملتبس في الشكل بالنسبة لأدوات شمولية تقليدية، ويُظن خطأ أنه نوع محدّث من الأخ الأكبر،[13] آمر السجن الأكبر المعروف، أعيد توظيفه لخدمة ***الاستبعاد*** بدلاً من التقييد، أو «للانضباط» و«الاصطفاف مع الآخرين». إنه يراقب حركة الغرباء غير المرحب بهم وغير المرغوبين لإبقائهم في الخارج، من دون اللجوء إلى أدوات المراقبة، والمتابعة البوليسية، وفرض النظام.

«الكليات» الناظمة للأفراد والتي يقدم لها الأفراد ولاءهم في مرحلة ما من حياتهم (فقط لينسحبوا منها عند المحطة التالية أو المحطة التي تليها)، هي أبعد ما تكون عن مجتمعات دامجة: إنها لا تراقب حركة المرور البشري

(13) الأخ الأكبر Big Brother هو المفهوم الذي وضعه الكاتب الإنجليزي جورج أورويل في روايته 1984 ويشير إلى الحكومة بوصفها رقيباً أكبر.

على أطرافها، ولا تسجل أولئك الذين يعبرون الحدود في كلا الاتجاهين، ولا تكاد تعي قرارات الأفراد بـ «الانضمام» أو «المغادرة» - ولا تدير المكاتب التي قد تشارك بشكل جاد في المراقبة والتوثيق والتسجيل. بدلاً من دمج أولئك الذين «ينتمون» حالياً، تتعرض تلك الكيانات «للدمج» (وإن كان ذلك، كما ينبغي أن نعترف، بطريقة سائبة ويسهل إيقافها وعكسها) من قبل عروض ولاء فردية - أي منذ اللحظة التي تبدأ فيها العروض بالتدفق وحتى بداية الفرار الجماعي.

ثمة اختلاف أساسي آخر بين الإحالات إلى الأسلوب المعاصر في «الانتماء» و«المجتمعات الدامجة» التقليدية. يقول كوفمان، لو اقتبسنا منه مرة أخرى، إن «جزءاً كبيراً من عملية التعريف يتغذى على رفض الآخر»[7]. لا يوجد طريقة للوصول إلى مجموعة، ولا يمكن أن يكون شيء من ذلك، من دون الخروج في الوقت نفسه أو التقاعد من مجموعة أخرى. عملية اختيار مجموعة بوصفها مكان انتماء تجعل في حقيقة الأمر مجموعة أخرى غريبة ومنطقة معادية محتملة: «أنا (ب)» تعني (على الأقل ضمنياً، وغالباً بشكل مباشر) أنني «بكل تأكيد لست (ت) أو (ث) أو (ج)، وهكذا». «الانتماء» هو أحد وجهي العملة، والوجه الآخر هو الانفصال والمعارضة - الذي يتطور غالباً إلى استياء، معاداة، وصراع مكشوف. تحديد العدو عنصر أساسي للتماهي مع «كيان انتماء» - وهو من خلال الأخير عنصر لا يمكن الاستغناء عنه لتحديد الذات. تحديد عدو بوصفه تجسيداً للشر يندمج المجتمع في مواجهته يضفي الوضوح على أهداف الحياة والعالم الذي تعاش فيه الحياة.

ما قيل حتى الآن ينسحب على كل أمثلة «الانتماء»، إمكانية الوصول،

وعروض الولاء. ولكن على مدى العصر الحديث، بالعبور من «بناء الهوية» إلى العملية المستمرة، طوال العمر، ولمختلف الأغراض، أي عملية تحديد الهوية، فإن هذه السمة العالمية تتعرض لتعديلات كبيرة.

لربما كانت أهم التعديلات هي تواري الطموحات الاحتكارية لـ «كيان الانتماء». كما سبقت الإشارة، ليس لدى مرجعيات الانتماء، وعلى نقيض المجتمعات التقليدية الدامجة، أدوات لقياس مدى إخلاص الأعضاء؛ ولا هي معنية بمطالبة الأعضاء بولاء ثابت وإخلاص لا يتزعزع أو زيادة ذلك الولاء والإخلاص. كما أنها ليست غيورة على طريقة آلهة التوحيد. الانتماء إلى كيان واحد، في نمطه المعاصر، النمط الحداثي السائل، قد يُشترك فيه ويُمارس بشكل متزامن مع الانتماء إلى كيانات أخرى في أي صيغة أخرى ممكنة، من دون أن يستدعي ذلك أي شجب أو خطوات قمعية. نتيجة لذلك فقدت الارتباطات الكثير من شدتها. إن الكثير مما فيها من حماسة وحيوية خففته وباستمرار الولاءات الموازية، مثلما هو الحال مع المشاكسة الحزبية لمن هم على ارتباط. من الصعب جداً على أي ولاء أن تشغل «الذات كلها»، بما أن كل شخص يرتبط، ليس أثناء حياتها/ حياته وإنما في أية لحظة من الحياة، بعدة انتماءات، كما يقال. أن يكون المرء مخلصاً جزئياً فقط، أو مخلصاً «حسب الطلب»، لم يعد ينظر إليه على أنه يعني بالضرورة عدم إخلاص ناهيك عن أن يكون خيانة.

من هنا جاءت إعادة تصوير ظاهرة «الهجنة» (الثقافية) (بجمعها للسمات المشتقة من أنواع مختلفة ومنفصلة) بوصفها فضيلة ومؤشراً على التميز، بدلاً من أن تكون، كما كان ينظر إليها في الماضي القريب جداً، بوصفها رذيلة وعلامة على إما الدونية الثقافية أو هبوط طبقي خليق بالشجب. في الموازين

الطارئة للتفوق الثقافي والاحترام الاجتماعي، يغلب أن يحتل المهجنون مراتب عليا وإظهار المرء «هجينيته» تصبح وسيلة رئيسة للتحرك إلى الأعلى سوسيوثقافياً. أن يظل المرء محكوماً عليه بالبقاء إلى الأبد ضمن منظومة من القيم وأنماط السلوك المغلقة والثابتة ينظر إليه، في الوقت نفسه، على أنه مؤشر على الدونية السوسيوثقافية والحرمان. المجتمعات الداجمة الغيورة والباحثة عن الاحتكار على الطريقة القديمة تعد الآن في الغالب، بل ربما بشكل استثنائي، على الدرجات الأدنى من السلم السوسيوثقافي.

فيما يتعلق بفن الحياة، يشرع هذا الوضع الجديد مشاهد غير مسبوقة. لم يحدث من قبل أن حققت إعادة صنع الذات مساحة مذهلة بالقدر نفسه. مساحة مثيرة ومخيفة في الوقت نفسه. ولم يحدث من قبل أن كانت الحاجة إلى مواقع إرشاد وتوجيه بذات القوة والألم. ومع ذلك لم تكن مواقع الإرشاد والتوجيه *القوية والموثوق بها* بذلك النقص (على الأقل قياساً إلى حجم وكثافة الاحتياج). ولأكن واضحاً: هناك نقص مقلق في مواقع التوجيه *القوية والتي يعتمد عليها*، في المرشدين *الموثوق بهم*. ذلك النقص يتصادف (بما في ذلك من مفارقة وإن لم تكن مصادفة بالكامل) مع تكاثر المقترحات المغرية والعروض الجذابة للتوجيه مع موجة متزايدة من الكتيبات الإرشادية وسط حشود متضخمة من المستشارين. هذا الوضع، على أية حال، سيزيد من الغموض في مهمة المرور عبر الاقتراحات المضللة والخادعة من أجل العثور على إرشاد قادر على تحقيق ما يعد به.

أوجز فيما يلي التطورات الأساسية التي تمت مناقشتها حتى الآن: الوضع الإنساني الطارئ في الوقت الحاضر يؤذن بدرجة غير مسبوقة من التحرر

من القيود، من ضرورة تُجرب على أنها إجبار ولذا تصير مكروهة ويجري التمرد عليها. هذا النوع من التحرر أقرب إلى أن يكون توفيقاً بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع» لدى سيغموند فرويد، وأن يكون لذلك نهاية صراع امتد لعصر كامل جعل الحضارة، حسب فرويد، مرتعاً للاستياء.

غير أن ذلك كله لا يعني أن الوضع الإنساني المتغير قد أفرغ من الصعوبات التي أفسدت صيغته السابقة. إنه يعني فقط أن الصعوبات تغيرت، وأنها تُجَرَّب بطريقة مختلفة، وأنها تنجو من الأطر الإدراكية التي أوجدت لتخدم الصعوبات السابقة وأنها تحتاج أن يُعبَّر عنها من جديد. وينبغي للتعبير الجديد أن يكون، أولاً، تأملاً في الطرق التي يمكن بواسطتها تحسين الوضع الإنساني الحالي ويجعله أكثر جاذبية ورحابة لحياة طيبة (أو «أطيب»)؛ وأن يكون، ثانياً، المحدد لمجموع الخيارات التي على رجال ونساء العصر أن يواجهوها إن كانوا يأملون في إنجاز حالة كهذه في حياة كهذه. هاتان المهمتان المترابطتان بقوة كانتا في الماضي مهمة المثقفين ومهنتهم. لذا فالسؤال الكبير هو ما إذا كان من المحتمل أن «أهل المعرفة» في عصرنا سيضطلعون بالمهمة مرة أخرى.

لابد من الاعتراف بأن التوقعات المستقبلية المباشرة أو التي يمكن التنبؤ بها حول هذا الأمر ليست مشجعة. «الاتفاق التاريخي» بين المثقفين والناس يبدو اليوم شبيهاً بالمرحلة الأولى من مراحل الحداثة، مرحلة السعي المكثف لبناء الوطن وسلطة الدولة الحديثة. شهدت تلك المرحلة أيضاً التسييج الحدودي لطبقة أهل المعرفة والطبقة العاملة في الفضاء نفسه، تحيط بهم السيادة الحدودية للدولة - الوطن الصاعد حديثاً - فترة ظلت بها الطبقتان، عملياً وعلى كل المستويات، «فئة مرتبطة بالأرض». لكن تلك

الظروف لم تعد ملزمة. «طبقات أهل المعرفة» (ومنهم المثقفون) يقيمون على نحو متزايد في الفضاء الافتراضي المتجاوز للحدود، يحررون أنفسهم بشكل متنامٍ من الاعتماد على ما هو محلي ومن ذلك السكان. وفي الوقت الحاضر يبدو الحديث عن أي مواجهة أو اتحاد جديد، هذه المرة على مستوى الكرة الأرضية، مبكراً جداً، ومن الممكن والضروري لأي اتحاد جديد أن يرتب على أساس عالمي.

لاشك أن العولمة أصبحت الآن حتمية وفي مسار يستحيل عكسه. لقد تم الوصول إلى نقطة اللاعودة، وتم تجاوزها. لا عودة الآن. إن علاقاتنا فيما بيننا واعتمادنا بعضنا على بعض صار عالمياً. كل ما يحدث في مكان يؤثر على حياة الناس وفرصهم في العيش في مكان آخر. حساب الخطوات التي تتخذ في مكان ما يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ردود الفعل في كل مكان آخر. لا حدود سيادية، مهما كبرت، أو كثر سكانها، وإمكاناتها، تستطيع بمفردها أن تحمي ظروفها المعيشية، أو أمن سكانها. اعتماد بعضنا على بعض يحدث على امتداد الكرة الأرضية ولذا فنحن مهيؤون، وسنظل مهيئين إلى ما لا نهاية، مسؤولين على نحو **موضوعي** بعضنا عن بعض. غير أن ثمة مؤشرات قليلة، إن كانت هناك أية مؤشرات، أننا نحن الشركاء في الأرض راغبون في أن نتحمل المسؤولية ***الذاتية*** تجاه مسؤوليتنا ***الموضوعية*** تلك.

إن طبقات أهل المعرفة في الوقت الحاضر (ومعظم المثقفين من ضمنهم) تبدو كما لو أنها تتوطن في «فضاء التدفقات» العالمية (إذا استعرنا مفهوماً من مانويل كاسيليس)[14] لكي تحتفظ بتلك الطريقة بمسافة عن «الناس»،

(14) مانويل كاسيليس Castelles: (1942–) عالم اجتماع إسباني متخصص في مجتمع المعلومات والاتصالات والعولمة.

الذين يُتركون في «فضاء الأمكنة». ولكن ماذا عن المستقبل البعيد نسبياً؟ على المدى البعيد، كما يقال؟

كما اقترح تيودور أدورنو[15]، بالنسبة لماركس بدا العالم جاهزاً ليتحول إلى جنة فوراً وفي المكان نفسه. بدا العالم مستعداً لالتفافة حادة ومباشرة، بما أن «إمكانية تغيير العالم 'من الأعلى إلى الأسفل' كانت حاضرة في الحال». بيد أن أدورنو لاحظ أن ذلك لم يعد ممكناً – إن كان قد أمكن من قبل («العناد فقط يمكنه أن يحتفظ بالأطروحة كما صاغها ماركس»).[8] لقد ضاعت الفرصة في العثور على طريق مختصر إلى عالم أفضل للحياة البشرية. بدلاً من ذلك يبدو أنه بين هذا العالم، هنا والآن، وذلك العالم الآخر، المضياف للبشرية و«صديق الاستعمال»، لم تبق جسور ظاهرة، سواء أكانت حقيقية أم محتملة. ولا عادت هناك حشود متلهفة على الاندفاع عبر الجسور لو أن جسوراً كتلك صممت، أو عربات قادرة على حمل الراغبين إلى الجانب الآخر لإيصالهم سالمين. لا أحد يعرف كيف يمكن تصميم جسر قابل للاستعمال مرة أخرى وأين يمكن تحديد رأس الجسر عبر الشاطئ لكي يكون هناك عبور متدفق وملائم. للمرء أن يستنتج أن احتمالات كهذه *ليست* متحققة الآن.

مع ولادة الحقبة الحديثة جاءت فكرة رسم خرائط لعالم طوباوي (يُمثَّل على أنه «مجتمع طيب») للمثقفين الذين رسموها من دون عناء. لم يفعل الرسامون أكثر من ملء الفراغات أو أعادوا رسم الأجزاء القبيحة في الفضاء العام الذي كان حضوره، ولسبب وجيه، مسألة مسلم بها وخالية

(15) تيودور أدورنو: (1903– 1969) فيلسوف ألماني من أشهر كتبه جدل التنوير الذي ألفه بمشاركة ماكس هوركهايمر.

من المشاكل. لقد نظر إلى السعي وراء السعادة بوصفه بحثاً عن المجتمع الطيب. صور الحياة الطيبة كانت مسألة بدهية اجتماعياً وللعموم، بما أن دلالات «الاجتماعي» و«العام» ليست محل شك، لم تكن قد تحولت بعد إلى تلك القضايا المثيرة للجدل أساساً كما حدث في عصرنا، في الفترة التي أعقبت الانقلاب الليبرالي الجديد على يد ريغان وثاتشر. لم تكن هنا مشكلة في من يطبق المخطط أو يشرف على التحول: قد يكون دكتاتوراً أو جمهورية، ملكاً أو شعباً؛ بغض النظر عن هويته، لم يكن مقعد «السلطة العامة» فارغاً. سلطة ما كانت حاضرة بقوة، لا تنتظر، كما يبدو، سوى بعض التنوير وإشارة البدء. فلا غرابة إذاً أن يكون الكيان الطوباوي ***العام*** أو ***الاجتماعي*** هو أول ضحايا للتغيير الدرامي في الفضاء العام.

ككل شيء آخر تم تثبيته في ذلك الفضاء، صارت نماذج الحياة الطيبة لعبة وضحية للجوالين المسلحين والصيادين وواضعي الأفخاخ، وصارت بعض غنائم رفع الضوابط، والخصخصة، والفردية، الناتجة عن غزو القطاع الخاص للعام وربطه به. انقسمت الرؤية الاجتماعية الكبرى إلى حشد من الحقائب الفردية والشخصية، المتشابهة بشكل مدهش ولكن البعيدة كل البعد عن أن يكمل بعضها بعضاً. كل واحدة صنعت لتناسب سعادة المستهلكين، قصد بها، ككل المباهج الاستهلاكية، أن تكون للمتع الفردية المنعزلة حتى حين يتلذذ بها الفرد مع غيره.

هل يمكن للفضاء العام أن يصير مرة أخرى مكاناً للتواصل الدائم بدلاً من اتصال المصادفة العابر؟ فضاءً للحوار، والنقاش، والمواجهة، والاتفاق؟ نعم ولا. إذا كان المقصود بالفضاء العام المجال العام الذي يلتف حول المؤسسات المثلة للدولة القومية وتقوم بخدمته (كما كان طوال

القسم الأكبر من التاريخ الحديث)، فإن الإجابة هي، على الأرجح، لا. ذلك النوع من المسرح العام للأحداث جرى تجريده من معظم الإمكانيات التي أهلته في الماضي للإبقاء على الأحداث المحتدمة عليه. تلك المسارح العامة، التي بنيت أصلاً للأغراض السياسية في الدولة القومية، تظل محلية وبقوة، في حين أن الدراما المعاصرة تنتج على مستوى الإنسانية كلها، ولذا فهي عالمية بشراسة وإصرار. لكي تكون الإجابة بنعم على نحو مقنع فإنها تتطلب فضاء عاماً عالمياً: سياسات كوكبية على نحو حقيقي (لتمييز ذلك عن الدولي) ومسرحاً كوكبياً أيضاً. كما أنه يتطلب مسؤولية كوكبية حقيقية: الاعتراف بحقيقة أننا جميعاً ممن يتشاركون في الكوكب نعتمد بعضنا على بعض في حاضرنا ومستقبلنا، أن لاشيء مما نفعل أو نفشل في فعله لا تأثير له على قدر الباقين، أنه ليس بإمكان أحد منا أن يبحث عن ملجأ خاص من العواصف التي تنطلق من أي جزء من الأرض ويجده.

إن منطق المسؤولية الكوكبية يقصد منه، على الأقل من حيث المبدأ، مواجهة المشكلات ذات المنشأ العالمي بشكل مباشر، وعلى مستواها. إنه ينبع من فرضية أن أي حلول ناجعة حقاً للمشكلات الكوكبية يمكن العثور عليها وجعلها فاعلة فقط من خلال إعادة مناقشة وإصلاح شبكة التواقفات[16] والتفاعلات. إنه بدلاً من التوجه نحو مراقبة الضرر المحلي والفوائد المحلية المشتقة من الانزياحات الاعتباطية والمتقلبة لقوى الاقتصاد العالمي يسعى نحو نتائج في نوع من الأوضاع العالمية المستجدة، نوع لا تكون فيه المبادرات الاقتصادية المتخذة في أي مكان على الأرض مزاجية تقودها المصالح الآنية فقط، من دون انتباه للآثار الجانبية و«الإصابات المصاحبة»

(16) التواقف هو توقف شيء على شيء آخر، أي اعتماده عليه.

ومن دون عناية بالأهمية المرتبطة بالأبعاد الاجتماعية لتوازنات الثمن والنتائج. وباختصار، فإن ذلك المنطق يتوجه، حسب تعبير هابرماس، إلى تطوير «سياسات يمكنها اللحاق بالأسواق العالمية».[9] إننا نحس ونخمن ونشتبه بما ينبغي عمله، ولكننا لا نستطيع أن نعرف في أي شكل أو صيغة سيتحقق في النهاية. لكن مع ذلك يمكننا أن نتأكد إلى حد بعيد من أن الشكل لن يكون مألوفاً. سيكون مختلفاً عن كل ما اعتدناه.

لم يمض وقت طويل على مشاركتي في احتفال أقيم في براغ بمناسبة عيد الميلاد السبعين لفكلاف هافل(17)، أحد أكثر المثقفين نشاطاً وتأثيراً في القرن الماضي. كيف استطاع هافل أن يترك ذلك الأثر القوي على شكل العالم الذي نعيش فيه؟ لقد نقل عن هافل قوله إن «الأمل ليس تكهناً». وبالفعل فإن الأمل لا يكترث كثيراً، إن اكترث أصلاً، بالإحصائيات، بالتوجهات المحسوبة بتحذلق ورأي الأغلبية الهش. الأمل، من حيث المبدأ يمدد نفسه إلى ماوراء اليوم والغد (ولدهشة السياسيين المحترفين، يتمدد إلى ما وراء الانتخابات القادمة!)، ولذا فإن معظم السياسيين من ذوي الخبرة لن يقتربوا منه حتى الاقتراب. هافل، الذي استطاع وحده تقريباً أن يقتلع واحداً من أكثر حصون المعسكر السوفييتي شراً، لم يكن لديه قاذفات قنابل، أو حاملات طائرات، أو صواريخ ذكية، أو مارينز، أي من تلك الأسلحة التي (كما يقال لنا تكراراً) تقرر مسار التاريخ. كان لديه ثلاثة أسلحة فقط: الأمل، الشجاعة، والإصرار. وهذه أسلحة بدائية، ليس فيها شيء من التقنية العالية. وهي أيضاً أكثر الأسلحة دنيوية وشيوعاً: يملكها الناس جميعاً، وامتلكوها منذ العصر الحجري القديم على الأقل. المسألة أننا

(17) فكلاف هافل: (1936– 2011) كاتب مسرحي ورئيس تشيكي سابق.

لا نستخدمها كثيراً.

ولهذا السبب أعتقد أن تأبينات المثقفين تتضمن الكثير من المبالغة. وهو أيضاً السبب في اعتقادي بأن الشرخ بين اهتماماتهم واهتمامات بقية الناس سيلتئم، وأن حوارهم مع التجربة الإنسانية سيستمر، وأن الأوضاع الإنسانية المتغيرة ستكون موضع اهتمام مرة أخرى، ومعها كل التهديدات والفرص التي تمثلها لإنسانيتنا المشتركة.

ملاحظات

1 Richard Jones, «Why Insects Get Such a Buzz Out of Socializing,» *Guardian*, 25 January 2007.

2 «الدوكسا» (المنطق السليم): مجموعة من الفرضيات حول الطرق والوسائل في الحياة التي قلما تساءل – فرضيات يفكر المرء بها، ولكن ليس بشأنها أو ما يتعلق بها؛ الأنموذج: فكرة مسبقة حول ما هو ذو صلة وما ليس كذلك، وما يجب تسجيله لذلك السبب بوصفه ممثلا للمعتاد وما يجب رفضه واستبعاده من الحساب بوصفه خارجاً عن المألوف أو عرضياً.

3 François de Singly, *Les uns avec les autres: Quand l'individualisme crée du lien* (Paris: Colin, 2003), pp. 108-109.

4 See Claude Dubar, *La socialization: Construction des identités sociale et professionelles* (Paris: Colin, 1991), p. 113.

5 Singly, *Les uns avec les autres*, p. 108.

6 See Jean Claude Kaufmann, *iinvention de soi: Une théorie d'identité* (Paris: Hachette, 2004), p.14.

7 Ibid, pp. 212-213.

8 Theodore W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia UP, 1998), p. 14.

9 Jürgen Habermas, *The Postcolonial Constellation: Political Essays*, trans. Max Pensky (Cambridge: Polity, 2001), p. 109.

الفصل الأول

أي فرصة للأخلاق في عالم استهلاكي معولم؟

يقول سيغموند فرويد إن الدعوة إلى أن تحب جارك مثلما تحب نفسك هي من المبادئ الأساسية للحياة المتحضرة (وحسب ما يرى البعض، أحد المطالب الأخلاقية الأساسية)[1] . ولكن ذلك المبدأ أيضاً مناقض للعقل الذي تشجعه تلك الحضارة: العقل المتمثل في مصلحة الذات، في البحث عن السعادة. هل الحضارة لهذا السبب قائمة على تناقض يستحيل التغلب عليه؟ هكذا يبدو: لو اتبع المرء مقترحات فرويد، سيصل إلى نتيجة تقول إن المبدأ المؤسس للحضارة يمكن اتباعه فقط بتبني نصيحة تيرتوليان[1] الشهيرة: آمن به لأنه غير معقول.

الحقيقة أنه يكفي أن نسأل «لماذا عليَّ أن أفعله؟» «ماذا سيفيدني فعله؟» لندرك لامعقولية المطالبة بأن يحب المرء جاره «مثل نفسه» - يحب أي جار لمجرد أنه هو أو هي يمكن رؤيته أو الوصول إليه. إن كان عليَّ أن أحب أحداً، فإنه يجب أن يكون جديراً بذلك بطريقة أو بأخرى. وهو يستحقه إن كان يشبهني كثيراً وبطرق عديدة ومهمة إلى درجة أنني أحب نفسي فيه؛

(1) تيرتوليان Tertullian: (160– 220) من علماء المسيحية الأوائل.

إنها تستحق ذلك إذا كانت أكثر كمالاً مني لكي أحب *المثال* الذي تصبو إليه نفسي. «لكن إذا كان غريباً عني وإذا كان لا يستطيع أن يجتذبني لأي قيمة فيه أو أي أهمية كان قد امتلكها بالنسبة لحياتي العاطفية، سيكون من الصعب عليَّ أن أحبه».[2] وتبدو المطالبة بالحب أكثر هشاشة وفوق ذلك مزعجة لأنني في الغالب لا أجد ما يكفي من المؤشرات على أن الغريب الذي يفترض في أن أحبه *يحبني هو* أو حتى يُظهر لي «أقل قدر من الاعتبار. فهو حين يحلو له لن يتردد في إيذائي، والسخرية مني، وتشويه سمعتي وإظهار تفوقه عليَّ». ولذا فإن فرويد يسأل: «ما قيمة مبدأ يقال بكثير من التبجيل إذا لم يكن من المعقول أن يوصى بتحقيقه؟» يقول فرويد إن المرء، يجد ما يغري باستنتاج مخالف للمنطق السليم، هو أن «حب الجار» «وصية تبررها فعلاً الحقيقة المتمثلة في أنه لاشيء مثل ذلك يناقض الطبيعة الأصلية للإنسان».

كلما ازداد احتمال عصيان سلوك ما، ازداد احتمال صياغته بقوة وإصرار. والأمر بحب الجار ربما يكون أقل احتمالاً بأن يتبع من أي سلوك آخر. حين تحدى أحدُ الراغبين في اعتناق الدين الحكيمَ التلمودي الحاخام هلّيل أن يشرح تعاليم الإله بينما كان ذلك المتحدي يقف على قدم واحدة، قال له «عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك» بوصف تلك هي الإجابة الوحيدة والكاملة مع ذلك لأنها تختصر تعاليم الإله بأكملها. غير أن القصة التلمودية لا تخبرنا ما إذا كان المتحدي قد اعتنق الدين بعد تلك الإجابة. إن قبول إجابة الحاخام هلّيل سيكون قفزة إيمانية؛ قفزة حاسمة ولكنها صعبة جداً، يكسر فيها الإنسان القشرة الصلبة التي تشكلها الرغبات والنزعات والميول «الطبيعية» ويضع نفسه في مقابل الطبيعة، متحولاً إلى الكائن «غير الطبيعي» الذي هو البشر، على عكس الوحوش (وبالفعل على عكس الملائكة أيضاً،

كما بين أرسطو).

القبول بمحبة الجار كمبدأ يعني عملية ولادة للإنسانية. كل الطرق المألوفة للتعايش الإنساني، إلى جانب الأعراف والقواعد المهيأة مسبقاً والمكتشفة بأثر رجعي، ليست سوى هوامش غير مكتملة لذلك المبدأ. ويمكننا أن نمضي خطوة إلى الأمام ونقول إنه إن تم تجاهل ذلك المبدأ أو التخلي عنه تماماً، على الرغم من كونه شرطاً أولياً للإنسانية والحضارة والإنسانية المتحضرة، فلن يكون هناك أحد موجوداً ليعوض تلك القائمة أو التفكير في استكمالها.

ولكن دعوني أضيف مباشرة أنه على الرغم من أن حب الجار قد لا يكون ناتجاً رئيساً لغريزة البقاء، فإن حب الذات، الذي حُدد ليكون أنموذجاً لحب الجار، هو أيضاً ليس كذلك. حب الذات - ماذا يعني؟ ما الذي أحبه «في ذاتي»؟ ما الذي أحبه حين أحب ذاتي؟

صحيح أن حب الذات يحفزنا لأن «نلتصق بالحياة»، أن نسعى جاهدين لنبقى أحياء بغض النظر عن النتائج، أن نقاوم ونحارب كل ما يهدد الحياة بنهاية مبكرة ونحمي، أو ما هو أكثر من ذلك لنزيد، ذلك الاستعداد والحيوية التي نأمل أن تجعل المقاومة (وكذلك الحماية) فعالة. غير أن القريب أو البعيد من أبناء عمومتنا من الحيوانات أساتذة لا يقلون مهارة وخبرة عن أكثر المدمنين على اللياقة المخلصين لها والمهرة فيها وأكثر شياطين الصحة بيننا. أبناء عمومتنا من الحيوانات (باستثناء من دجنّا منهم، الذين تمكنا من تجريدهم من قدراتهم الطبيعية لكي يساعدونا بشكل أفضل على البقاء، بدلاً من بقائهم هم) لا يحتاجون إلى خبراء يقولون لهم كيف يظلون على قيد الحياة محتفظين بلياقتهم. كما لا يحتاجون إلى حب الذات ليعلمهم

أن البقاء على قيد الحياة وفي لياقة هو الشيء الصحيح.

إن البقاء (أي البقاء الحيواني، البقاء الفيزيائي، الجسدي) يمكنه أن يتحقق *بدون* حب الذات. سيكون في واقع الأمر أفضل بدونه مما هو به. ربما تسير غريزة البقاء وحب الذات في طريقين متوازيين، ولكن من الممكن أن يسيرا في اتجاهين متعاكسين. حب الذات ربما يثور *على* استمرار الحياة لو وجدنا أن الحياة كريهة بدلاً من أن تكون محبوبة. حب الذات يمكنه أن يدفعنا إلى *رفض* البقاء لو أن حياتنا لا ترقى إلى مقاييس الحب فتصبح غير جديرة بأن تعاش.

ما نحبه حين «نحب ذواتنا» هو ذات *تصلح لأن تُحب*. ما نحبه هو حالة، أو أمل، أن *تكون محبوبين* – أن نكون شيءاً جديراً بالحب، أن يُعترف بنا على هذا الأساس، وأن نُعطى الدليل على ذلك الاعتراف.

باختصار: لكي يكون لدينا حب للذات، نحتاج إلى ان نكون محبوبين أو أن يكون لدينا أمل في أن نكون محبوبين. رفض الحب – تجاهل، رفض، وإنكار أن نكون شيءاً جديراً بحالة الحب – يولّد كراهية الذات. ***حب الذات يولد من الحب الذي يمنحنا إياه الآخرون***. لا بد للآخرين أن يحبونا أولاً لكي نبدأ في حب أنفسنا.

وكيف لنا أن نعرف أنه قد تم تجاهلنا أو جرى التخلص منا على أننا حالة ميؤوس منها ولا قيمة لها؟ كيف لنا أن نعرف أن الحب آتٍ، قد يأتي، وسيأتي، أننا جديرون به *حقاً*؟ إننا نعرفه، نعتقد أننا نعرفه، ونجد ما يؤكد لنا أن اعتقادنا ليس خاطئاً حين يتحدث الآخرون إلينا ويستمعون؛ حين *يُنصت إلينا باهتمام*، اهتمام يشير إلى استعداد المستمع للرد. ندرك عندئذٍ أننا محل احترام. وإنه من حالة كوننا محترمين من قبل الآخرين نستنتج أن ما نفكر

به، نفعله، أو ننوي فعله *مهم*. أن لنا اعتبارنا. أن بقاءنا أحياء يمثل أهمية. أننا نستحق أن يعتنى بنا.

إذا كان الآخرون يحترمونني فمن الواضح إذاً أنه لابد أن يكون «فيّ» شيءٌ لا يمكن لغيري أن يقدمه للآخرين؛ ومن الواضح أن هناك آخرين سيسعدهم أن يُقدم لهم ما لديَّ وسيكونون ممتنين لو حدث ذلك. أنا مهم، وما أفكر به وأقوله وأفعله مهم أيضاً. لست صفراً، يمكن استبدالي والتخلص مني. وجودي «يوجد فرقاً» وليس ذلك لنفسي فحسب. ما أقوله وما هو أنا وأفعل له أهمية، وليس هذا مجرد خيالي المجنح. مهما كان الذي حولي في هذا العالم، فإن ذلك العالم سيكون أكثر فقراً، أقل متعة، وأقل وعداً لو انني اختفيت فجأة من الوجود.

إذا كان هذا هو ما يجعلنا مناسبين لحب الذات، فإن الدعوة إلى حب جيراننا مثلما نحب أنفسنا (أي أن نتوقع من جيراننا أن يرغبوا في أن يُحبوا لنفس الأسباب التي تدفعنا لحب الذات) تثير لدى الجيران الرغبة في أن يجد اعتزازهم، *هم أيضاً*، بقيمتهم الفريدة وغير القابلة للاستبدال أو التخلص منها، اعترافاً وتأكيداً مشابهين. تلك الدعوة تحفزنا لافتراض أن الجيران يمثلون فعلاً قيمة كتلك – على الأقل حتى يثبت عكس ذلك. حبنا لجيراننا كما نحب أنفسنا ستعني، عندئذٍ، *احترام بعضنا لتفرد كل واحد منا* – إدراك قيمة اختلافنا الذي يثري العالم الذي نسكنه معاً ويجعله مكاناً أكثر إدهاشاً ومتعة.

لكن ذلك وجهٌ واحدٌ للقصة – الوجه المضيء. أن يكون الإنسان أمام آخر فإن لذلك وجهه المظلم أيضاً. قد يكون الآخر وعداً، ولكنه قد يكون

تهديداً أيضاً. قد يستدعي هو أو هي الاحتقار بقدرما يستدعي الاحترام، الخوف بقدر الرهبة. السؤال الكبير هو، أي الاثنين أكثر احتمالاً في الحدوث؟

لقد انقسم الفلاسفة في إجاباتهم على هذا السؤال. هوبز[2]، مثلاً، اقترح اقتراحه الشهير أن الناس ليسوا مجبرين أن يتصرفوا بلطف، وإنما ودّوا لو أخذوا بخناق بعضهم بعضاً. لكن روسو افترض، على النحو المشهور أيضاً، أنه بسبب الإجبار يصير الناس قساة ويؤذون بعضهم. آخرون، مثل نيتشه وشيلر، اقترحوا أن أياً من الاحتمالين يمكن أن تكون له الغلبة، حسب نوع الناس الداخلين (أو المُدخَلين) في علاقة متبادلة، وحسب الظرف الذي هم فيه.

كل من نيتشه وشيلر[3] يشيران إلى «روسنتيما» (ressentiment)[4]، بوصفها عقبة في وجه محبة الآخر كمحبة الذات. (مع أن كليهما كتب بالألمانية، فقد استعملا الكلمة الفرنسية «روسنتيما»، الكلمة المعقدة التي يتجاوز معناها الكلمة المباشرة «استياء» (resentment). لكي نستوعب ما يقصده الفيلسوفان، من الأفضل حين نفكر بالإنجليزية أن نوظف مفردات مثل: حقد، مقت، عداوة، ضغينة، امتعاض، كراهية، خبث، أو أفضل من ذلك، تشكيلة من هذه كلها). ولكن مع أنهما يستعملان الكلمة نفسها، فإن نيتشه وشيلر يشيران إلى أنواع مختلفة من العداوة.

بالنسبة لنيتشه، «روسنتيما» هي ما يشعر به المحتَقَرون، المحرومون،

(2) توماس هوبز (1588–1679) فيلسوف إنجليزي اشتهر بفلسفته السياسية في كتابه «الوحش» (أو اللوياثان).

(3) ماكس شيلر: (1874–1928) فيلسوف ألماني فينومنولوجي.

(4) (روسنتيما) مفردة فرنسية تعني معجمياً «استياء» أو بالإنجليزية resentment وآثرنا استعمال الأصل الفرنسي بحروف عربية لأن المؤلف يعلق عليه في أصله الفرنسي ليشير إلى دلالاته المختلفة، ولأن لا مقابل عربياً معروفاً للمفردة بالعربية بتلك الدلالات المركبة.

المتحيِّز ضدهم، والمهانون، تجاه من هم «أفضل» (الذين يدّعون أنهم أفضل والذين أسسوا أفضليتهم بأنفسهم): الأغنياء، الأقوياء، الأحرار في فرض أنفسهم والقادرون على ذلك الفرض، أولئك الذين يدّعون الحق بأن يُحترموا مع الحق في أن ينكروا (أو يدحضوا) حق الأدنى منهم في الكرامة. بالنسبة لأولئك «الأدنى منزلة» (الناس «الأقل»، «الطبقات الدنيا»، الجماهير، العامة، الدهماء)، يمثل الاعتراف بحقوق من هم «أفضل» منهم نوعاً من القبول بدونيتهم وكرامتهم الأقل أو المعدومة. إن «روسنتيما» لهذا السبب خليط غريب وغامض في تركيبته من الاحترام الشديد والحدة، وأيضاً من الحسد والحقد. يمكننا القول إن السبب الأعمق وراء الروسنتيما هو الألم الناتج عن ذلك الموقف المتردد وغير القابل للحسم، أو كما سيقول ليون فيستنغر[5]، إنه «النشاز الإدراكي»: القبول بخصائص لا يمتلكها المرء بالضرورة يشوبه عدم قبول، واحترام من هم «أفضل» ينطوي بالنسبة لـ «الناس الأدنى» تنازلاً عن احترام الذات. لذا يتوقع المرء في حالة «الروسنتيما»، كما في كل حالات النشاز الإدراكي الحادة، ظهور رغبة مسيطرة لإنكار ذلك القيد المزدوج: استعادة الاحترام الذاتي (أي الحق في أن يكون المرء محترماً) من خلال إنكار تفوق المتفوقين – وبتعبير آخر من خلال افتراض نوع من المساواة في المستوى، على الأقل، والحق في التقدير. بالنسبة لنيتشه، ذلك هو أصل الأديان كلها، والمسيحية بشكل خاص، بما تفترضه من مساواة بين الناس جميعاً أمام الإله ووجود وصايا واحدة، والدستور الأخلاقي الواحد، الملزم للجميع. بتعبير نيتشه، لا يؤدي «الروسنتيما» إلى مزيد من الحرية وإنما إلى تخفيف الألم الذي يشعر به

(5) ليون فيستنغر: (1919– 1989)عالم نفس اجتماعي أمريكي.

الإنسان نتيجة لغياب الحرية بإنكار الحرية للجميع، وإلى تخفيف الألم الناتج عن عدم الاحترام لدى المرء وذلك بسحب الجميع من الأعالي التي نجحوا في جعلها حقاً خاصاً لهم إلى أسفل حيث يجد المرء نفسه في الحضيض أو في العاديّة، العبودية، أو ما يشبه العبودية.

أما بالنسبة لماكس شيلر، «الروسنتيما» هو الشعور الأقرب إلى الظهور بين المتساوين - شعور أفراد الطبقة الوسطى بعضهم تجاه بعض والذي يدفعهم إلى التنافس المحموم للحصول على أنصبة متشابهة، ليرفعوا من أقدارهم بينما هم يحطون من أقدار غيرهم «الذين يشبهونهم». مفهوم شيلر لـ «روسنتيما» وللدور الذي يلعبه في المجتمع متعارض أساساً مع مفهوم نيتشه. فبالنسبة لنيتشه، الروسنتيما ينتج عن حرب ضد الطبقات الاجتماعية. أما شيلر فالأمر معاكس تماماً: ابتداءً من موقف اجتماعي متساوٍ ومن مأزق مشابه، يجاهد أفراد الطبقات الوسطى - بوصفهم أفراداً أحراراً يثْبِتون أنفسهم ويحددون هويتهم - لرفع أنفسهم ودفع الآخرين إلى أسفل. تأتي الحرية جزءاً من صفقة تتضمن عدة عناصر أحدها عدم المساواة: حريتي تبرز نفسها، وتقاس بالدرجة التي أستطيع بها أن أنجح في الحد من حرية الآخرين الذين يدّعون أنهم مساوون لي. ينتج «الروسنتيما» عن التنافس، في صراع متصل على إعادة توزيع القوة والمكانة، التبجيل الاجتماعي والاحترام الصادر عن المجتمع. «الاستهلاك التفاخري»، الذي وصفه ثورستاين فيبلين[6] على النحو المشهور - ذلك الاستعراض للوفرة والثروة التي يمتلكها المرء من أجل إهانة الآخرين الذين لا يملكون ما يمكّنهم من الرد على المستوى نفسه، هو مثال حي على نوع السلوك الذي

---

(6) ثورستاين فيبلين Veblen: (1857–1929) اقتصادي أمريكي.

يوضح ما يحدثه «الروسنتيما» حسب استعمال شيلر.

يمكننا أن نضيف مثالاً ثالثاً من «الروسنتيما»، نوعاً أبدياً، ولكنه في زمننا هو العقبة الأشد صعوبة أمام «حب الجار». إنه يزداد في الأهمية، وعلى نحو يبدو من الصعب إيقافه، مع تزايد «سيولة» الأوضاع الاجتماعية، ومع انتشار الروتين المريح، وتزايد ضعف الروابط الإنسانية، وأجواء الحيرة، وعدم الأمان، والخوف الذي نعيش فيه، الخوف المنتشر وغير الواضح، السائب الذي لا يرسو في مكان. هذا هو «الروسنتيما» تجاه الغرباء؛ الناس الذين، لأنهم تحديداً غير مألوفين ولذا يصعب التنبؤ بما سيفعلون ويثيرون الشكوك، هم تجسيدات حية وملموسة لسيولة العالم التي هي موضع استياء وخوف. إنهم يؤدون دورهم كما لو كانوا تماثيل هشة يمكن من خلالها إحراق شبح العالم وهو يتمزق؛ مثل الدعامات الطبيعية في طقوس إخراج الأرواح الشريرة، الأرواح التي تهدد الحياة المنتظمة للأتقياء.

بين الغرباء المستاء منهم، يحتل الصدارة اليوم اللاجئون، وطالبو اللجوء، وأولئك الذين ليسوا سوى منفيين من الأجزاء الفقيرة في الأرض. إنهم، كما عبر بيرتولد بريشت ذات يوم، «نذر الأخبار السيئة». يذكروننا، نحن الذين يطرقون أبوابنا، كم هو أماننا غير آمن، كم هي راحتنا هزيلة وهشة، كم هي ضعيفة حماية سلامنا وهدوئنا.

الحروب والمذابح القبلية، انتشار جيوش العصابات (التي غالباً ما تكون أكثر من مجرد عصابات تتوارى تحت غطاء شفاف) المشغولة بقتل بعضها بعضاً بينما هي تمتص وتحرق «الزيادة السكانية» (وهي في الغالب مما يصنعه غير القابلين للتوظيف والشبان فاقدو الأمل) – هؤلاء هم بعض أكثر النتائج المذهلة والمرعبة لـ «العولمة السلبية» التي تهدد ظروف الحياة

للجميع ولكنها تترك أثراً مباشراً على من يسمون القادمين المتأخرين إلى الحداثة. مئات الآلاف من البشر يطردون من بيوتهم، أويقتلون أو يرغمون على الهرب بحياتهم وراء حدود بلادهم. يبدو أن الصناعة المتعشة الوحيدة في أراضي القادمين حديثاً إلى الحداثة (التي تسمي خداعاً وبالتواء «البلاد النامية») هي إنتاج الحشود من اللاجئين.

ليس للاجئين دول، ولكنه افتقار إلى الدولة بمعنى جديد: لادوليتهم ترتفع إلى مستوى جديد تماماً بعدم وجود الدولة التي يمكن إرجاع لادوليتهم إليها. إنهم، كما عبر ميشيل أغيير(7) في دراسته الثرية للمهاجرين في عصر العولمة، خارج القانون؛ ليس هذا أو ذاك القانون لهذه أو تلك البلاد، وإنما القانون كقانون.[3] إنهم مطرودون وخارجون عن القانون من نوع جديد، من نواتج العولمة وخلاصتها وتجسيد لروحها الطلائعية. لقد دُفعوا، حسب أغيير مرة أخرى، إلى «أطراف الجرف» الذي قد يكون مؤقتاً أو دائماً؛ وحتى إن كان مؤقتاً، فإنهم في حالة حراك لن يكتمل لأن هدفهم (وصولهم أو عودتهم) يظل غير واضح، والمكان الذي بوسعهم أن يسموه «نهائياً» لا يتيسر الوصول إليه. إنهم ليسوا قادرين على تحرير أنفسهم من الإحساس الممض بسرعة الزوال، الطبيعة غير المحددة والمؤقتة لأية تسوية. إنهم يمثلون كل الحدوس والمخاوف التي تحوم في لياليا الأرِقة، حتى عندما نخنقها ونكبتها بمشاغل أيامنا.

اللاجئون هم التالف البشري في تخوم الأرض، الغرباء وقد تجسدوا، الغرباء حتى العظم، الغرباء المرفوضون والمقابَلون في كل مكان بالكراهية والحقد. إنهم خارج المكان حيثما ذهبوا ماعدا في الأماكن التي هي نفسها

(7) ميشيل أغيير Agier: (1953–)عالم أنثروبولوجيا فرنسي.

خارج المكان - تلك الأماكن الموجودة في «اللامكان» التي تبدو على الخرائط التي يستعملها السياح العاديون في أسفارهم. وبمجرد ما يكونون في الخارج، في الخارج إلى ما لا نهاية: كل المطلوب هو سياج بأبراج مراقبة لجعل «اللانهاية» في اللامكان تظل كما هي إلى الأبد.

كان إيمانويل لفيناس، الذي أشتهر بكونه أعظم فلاسفة الأخلاق[8] نهاية القرن، تلميذاً لإدموند هوسرل.[9] دراساته ومؤلفاته الأولى، ابتداء بمقالته لعام 1930 التي فازت بجائزة حول الدور المعطى للحدس في أعمال هوسرل، كانت مكرسة لتأويل وتفسير تعاليم مؤسس الفينومينولوجيا؛ تظل شهادات واضحة على ذلك الدَّين الفكري. وقد حددت نقطة الانطلاق تلك إلى حد بعيد مسار أعمال لفيناس نفسه؛ مع أن أسلوبه في التفكير ومناهجه، وليس أهدافه الإدراكية أو اكتشافاته ومقترحاته الأساسية، كانت في عدد محدود جداً من الاعتبارات الحاسمة مناقضة لهوسرل.

ما دان به لفيناس لهوسرل في المقام الأول كان العمل الجريء المتمثل في الإنقاص الفينومينولوجي، بتعبير لفيناس، ذلك «الفعل العنيف الذي يمارسه الإنسان على نفسه ... لكي يجد نفسه مرة أخرى بوصفه فكراً خالصاً» - والتحريك، والتشجيع، والموافقة الواثقة من أجل الجرأة الأكبر في السماح لحدس فلسفة أن يتقدم على فلسفة الحدس (وأن يشكلها تشكيلاً مسبقاً).[4]

(8) علم الأخلاق أو الأخلاقيات Ethics هي المبحث المختص بالسلوك والمعتقدات المتصلة بالأخلاق.

(9) إيمانويل لفيناس: (1906– 1995) فيلسوف فرنسي/يهودي؛ إدموند هوسرل: (1859– 1938) فيلسوف ألماني/يهودي. الفينومينولوجيا،أو الظاهراتية، منهج فلسفي يدرس بنى الوعي والظواهر كما تتبدى للوعي. عملية الإنقاص جزء من التحليل الظاهراتي في تعمقه لحالة الوعي.

لقد كان بناء على ما أجازه الإنقاص الفينومينولوجي - الإجراء الذي ابتدعه ومارسه وشرعنه هوسرل - أن صار تقديم علم الأخلاق على علم الأنطولوجيا، الفعل التأسيسي في نظام لفيناس الفلسفي، ممكناً ومقبولاً.

بتتبعه للمسار الذي رسمه واختبره الإنقاص الفينومينولوجي لدى هوسرل، وبتوظيفه أدوات «التقويس الإبعادي»[10] والإيقاف (فك الارتباط، الإزالة، التعليق)، انطلق لفيناس في الكشف عن غموض «قانون الأخلاق في داخلي» لدى كانط.[11] ابتدأ تفحصاً «للأخلاقيات الصافية» - الخالصة، البدائية، المرتجلة، والخارجة عن النطاق، التي لم تلوثها المنتجات الاجتماعية المعاد تدويرها ولم تدنسها الخلطات غير الشرعية، غير المتجانسة، العرضية والتي يمكن التخلص منها - وكذلك للدلالة الصافية للأخلاق (القصدية، كما لابد أن تكون كل الدلالات الصافية لدى هوسرل)، التي تجعل كل الدلالات المنسوبة قابلة للتصور بينما هي تسائلها وتطالبها بالتبرير.

رحلة الاستكشاف تلك قادت لفيناس في تعارض صارخ مع هوسرل، ليس إلى *ذاتية* متعالية، وإنما إلى *الآخرية* المتعالية *للآخر*، الآخرية التي لا يمكن قهرها أو اختراقها. المحطة القصوى للإنقاص الفينومينولوجي في أسلوب لفيناس هي *الغيرية*، تلك الآخرية لدى الآخر التي لا يمكن إنقاصها والتي توقظ الذات لترى مسؤولياتها الفريدة وبذلك تكون

(10) «التقويس الإبعادي» Bracketing away مصطلح فينومينولوجي يعني وضع الشيء بين أقواس كناية عن تعليق الحكم عليه أو النظر فيه.

(11) من خلال عملية الإيقاف أو التعليق epoché ، المفهوم اليوناني الذي طوره هوسرل، يقوم المحلل الفلسفي بتعليق المعتقدات المسبقة حول العالم لكي يتمكن الوعي من إدراكها على أسس أكثر متانة وموثوقية.

معينة، وإن على نحو غامض، عند ولادة الذاتية. على النهاية القصية من جهود لفيناس الإنقاصية تتعالى المواجهة مع الاخر، صدمة تلك المواجهة والتحدي الصامت لوجه الآخر - وليس الذاتية الموجودة دائماً والمنكفئة على نفسها، معزولة، وحيدة، لا يكدرها أحد، الذاتية التي تغزل الدلالات، كما العنكبوت، من بطنها. في تفسير هارفي فيرغسون[12] المتمكن لاكتشافات لفيناس، «ليس الآخر شظية مختلفة، أو انعكاساً، لما هو أولاً وعي داخلي، ولا يمكن امتصاصه إلى الوعي بأي طريقة كانت؛ إنه ويظل «خارج الذات» ... ما يبزغ مع إنقاص عالم الحياة اليومية الموضوعي والمتشكل باستمرار ليس الأنا المتعالية، ولا الانتقال الصافي للوقتية، وإنما هو الخارجية[13] الغامضة والصارمة في واقعيتها».[5]

إن الأمر (كما سيؤكد هوسرل) ليس أن العالم الموضوعي هو ما تفرزه الأنا المتعالية يومياً ويمكن من ثم إعادته إليها، إلى جذوره وصفائه الأصلي والبدائي، من خلال المسعى الحاسم للإنقاص الفينومينولوجي. الأنا - أي النفس ووعيها بنفسها - يؤتى بها إلى المواجهة مع حدود إمكاناتها المبدعة على نحو متزامن مع التحدي الذي يتجاوز الحدود لمقاصدها وحدوسها: من خلال الغيرية الخالصة للآخر بوصفه كياناً مكنوناً ومغلقاً، وخارجياً إلى الأبد، كياناً يرفض بإصرار أن يُمتص ويُستوعب، منبهاً ومفنداً بذلك وفي الوقت نفسه مسعى الأنا الذي لا يمكن إيقافه لعبور الهوة التي تفصلهما. في تعارض صارخ مع معلمه في الفلسفة، يستعمل لفيناس منهج المعلم ليعيد تأكيد استقلالية العالم في مواجهة الذات: تُستدعى الذات إلى الوجود، وهي

(12) فيرغسون Harvie Ferguson: (1947-) أستاذ علم الاجتماع بجامعة جلاسجو باسكتلندا كتب الكثير حول تطور الحداثة الغربية.

(13) الوقتية temporality أي الصفة الزمنية، والخارجية exteriority أي ما هو خارج الذات.

لأبعد عن أن تكون مصممة العالم وخالقته كإله، وذلك لتحمل مسؤولية ما للعالم من غيرية لا تقهر ولا تقبل التنازلات. إذا كانت الكينونة *Sein* بالنسبة لهايدغر «منذ البدء» *("ursprünglich" Mitsein)* هو أن تكون مع – فبالنسبة للفيناس هي أيضاً *(ursprünglich) Fürstein* أن تكون من أجل. تولد الذات من فعل التعرف على كونها من أجل **الآخر** وعن طريق ذلك تجد نفسها في انكشاف عدم كفاية «أن تكون مع» ليس إلا.[14]

العالم الذي تنغمر فيه الأنا، العالم المتشكل اجتماعياً، يتدخل في المواجهة بين الذات المفكرة والشاعرة [من الشعور] مع وجه **الآخر**. وهي تفعل ذلك بإنقاص شكل «الكينونة من أجل»، غير المحددة دائماً وغير المحدودة بطبيعتها، إلى العدد المحدود من الوصايا والقيود. انطلق لفيناس، على خطى هوسرل، في رحلة استكشافية بحثاً عن «الأشياء ذاتها» [*Sachen selbst*]، وهي عنده جوهر الأخلاقيات، ووجدها في الطرف الأقصى من الإنقاص الفينومينولوجي، بمجرد أن قام بـ «التقويس الإبعادي» لكل شيء عرضي، ومحتمل، واجتزائي، وزائد فُرض على الأخلاقيات في مسار كينونة الإنسان في العالم. ومثل هوسرل، عاد لفيناس من رحلته الاستكشافية بغنائم ثمينة يصعب الوصول إليها بطريقة أخرى أقل تعرجاً: مخزن الوجود الأخلاقي والعلاقات الأخلاقية الثابتة – ملامح الحالة البدائية التي يبدأ منها كل الوجود الأخلاقي ويعود إليها في كل فعل أخلاقي أيضاً.

«**الآخر**» و«**الوجه**» اسمان يدلان على النوع، ولكن في كل مواجهة

---

(14) «أن تكون مع» هي الترجمة التقريبية لمصطلح Mitsein الذي ورد في عبارة سابقة والذي يستعمله الفيلسوف الالماني هايدغر (ت 1976) ويشير إلى تشكل الذات الاجتماعية من خلال «كونها مع» غيرها. ما يشير إليه باومان هو أن لفيناس لا يرى ذلك كافياً وأن الذات تكتشف أن كونها «مع» الآخر غير كافٍ، وإنما يجب أن تكون «من أجل» الآخر.

أخلاقية موجودة في قلب «القانون الأخلاقي في داخلي»، القانون الغامض، يشير كل اسم إلى كائن واحد – واحد فقط، ليس أكثر من واحد: *واحد* آخر وجه *واحد*. وليس لأي من الوجهين أن يظهر في حالة الجمع على النهاية القصوى من الإنقاص الفينومينولوجي. آخرية الآخر تصل إلى حد التفرد؛ كل وجه متفرد لا شبيه له، وتفرده يتحدى إلغاء الشخصية الذي تنطوي عليه القاعدة.

إنها فردانيتها العنيدة التي تجعل معظم أو ربما كل الأشياء التي تملأ الحياة اليومية لكل إنسان من لحم ودم غير ضرورية أو لا قيمة لها: السعي من أجل البقاء، احترام الذات، أو تضخيم الذات، وضع الأهداف والوسائل إلى جانب بعضهما بعضاً، حساب الربح والخسارة، البحث عن اللذة، الرغبة في السلام والقوة. دخول الفضاء الأخلاقي لدى لفيناس يتطلب التفرغ من النشاط اليومي في الحياة وترك جانباً أنماطه وتقاليده الدنيوية. في «الحفلة الأخلاقية لشخصين» نصل، أنا والآخر بلا كساء، بدون أغطيتنا الاجتماعية، مجردين من المكانة، والمميزات الاجتماعية، ومن هوياتنا أو أدوارنا المصطنعة أو المفروضة اجتماعياً. لسنا أغنياء أو فقراء، رفيعين أو هابطين، أقوياء أو مجردين من القوة – لسنا لا «مستحقين» ولا «غير مستحقين». لا ينطبق أي من تلك المؤهلات، ناهيك عن أن يكون لها قيمة، في حالة شريكي الثنائية الأخلاقية. مهما كان الذي يحتمل أن نكونه ثم نكونه بالفعل سيخرج في ثنائيتنا ومنها.

ضمن فضاء كهذا، وضمنه فقط، لا يمكن للذات الأخلاقية أن تشعر بالارتياح – ستكون مشوشة وضائعة – حالما يقتحم ثالث حفلة الاثنين الأخلاقية. وليست الذات الأخلاقية وحدها هي التي تشعر بعدم الارتياح

ولكنه لفيناس أيضاً، مستكشفها والمتحدث باسمها. وليس من دليل أقوى على عدم ارتياحه من الإلحاح المفرط القسري تقريباً الذي تتسم به عودته في كتاباته المتأخرة ومقابلاته إلى «مشكلة الثالث: أي احتمال إنقاذ العلاقة الأخلاقية، المولودة والمرباة والمهذبة في بيت الثنائية المحمي، في وضع الحياة العادية، حيث التدخلات والاقتحامات لـ «الثالث» غير المتوقع هو المعتاد يومياً.

كما سبق لجورج زيميل[15] أن ذكر في مقارنته الرائدة بين العلاقات الثنائية والثلاثية، «السمة الحاسمة للثنائية، أن كلاً من طرفي العلاقة عليه أن ينجز شيء اً، وفي حالة الفشل لا يبقى سوى الآخر - ليس بوصفه قوة فوق- فردية، كما يسود حتى في مجموعة الثلاثة».[6]. هذا، كما يصر زيميل، «يؤدي إلى صفة حميمة وعالية الخصوصية للعلاقة الثنائية»، «بما أن العنصر الثنائي هو الذي يواجه خيار إما كل شيء أو لاشيء أكثر بكثير مما يواجهه العضو في مجموعة أكبر».

يمكن للمرء أن يدرك لماذا تميل العلاقة الثنائية بشكل طبيعي تقريباً إلى (أو ربما تتماهى مع) «المجموعة الأخلاقية لاثنين»، ولماذا تميل إلى أن تكون البيئة الطبيعية (أو حتى حضانة) لتلك اللامشروطية من المسؤولية التي لا يتوقع أن تتطور أو تتجذر بدون ذلك؛ ولماذا سيكون من الصعب تصوره تقريباً لمسؤولية لا مشروطة كتلك أن تتطور تلقائياً في وسط مجموعات أكبر، حيث العلاقات الموسطنة[16] هي السائدة على العلاقات المباشرة وغير الموسطنة، موفرة قالباً لكثير من المصاهرات والانقسامات البديلة. ويمكن

(15) جورج زيميل Simmel: (1858– 1918) عالم اجتماع ألماني.

(16) العلاقة الموسطنة mediated هي العلاقة التي تقوم اعتماداً على واسطة تجعل التواصل ممكناً بين طرفي العلاقة.

للمرء أن يرى أيضاً لماذا لا يكون الكائن المفكر ذو المشاعر الذي نشأ في محيط آمن من الثنائية مهيئاً ويشعر بأنه خارج عنصره الطبيعي حين يُجر إلى وضع ثلاثي. يمكن للمرء أن يرى لماذا تحتاج الأدوات والعادات المطورة داخل العلاقة الثنائية إلى إعادة صياغة واستكمال لتجعل من علاقة ثلاثية ممكنة.

ثمة تشابه لافت بين محاولة لفيناس المتأخرة والحادة وغير الحاسمة رغم ذلك والمحبِطة لإعادة الذات البدائية والأخلاقية التي اكتشفها عند نهاية الإنقاص الفينومينولوجي إلى نفس العالم الذي سعى طوال حياته للتحرر من آثاره المشوِّهة، وبين محاولة هوسرل المفرطة، بل الهرقلية، والمحبَطة المحبطة كذلك للعودة إلى المابين ذاتية من «الذاتية المتعالية» التي قضى حياته يطهرها من كل التلوثات المتجهة إلى «الداخل». السؤال هو: هل من الممكن للقدرة والاستعداد الأخلاقي، وقد جُعلتا مناسبتين للمسؤولية تجاه **الآخر** بوصفه **الوجه**، أن تكون رحبة وقوية وكذلك مصممة ونشطة، بما يكفي لحمل عبء مسؤولية مختلفة تماماً تجاه «**الآخر** بما هو كذلك»، **آخر** غير محدد وغير معروف، **آخر** لا وجه له (لأنه ذائب في حشد من «آخرين آخرين»)؟[17] هل الأخلاقيات المولدة والمهذبة داخل الفئة الأخلاقية المؤلفة من اثنين مهيأة لكي تنقل وتزرع مرة أخرى في المجتمع المتخيَّل للمجتمع الإنساني وكذلك في المجتمع المتخيل للبشرية على مستوى العالم؟

لنصغ السؤال بلا مواربة: هل التنشئة والتربية الأخلاقية والتعليم الذي نتلقاه داخل فئة الاثنين تهيئنا للحياة في العالم؟

قبل أن يصبح العالم شاغله الرئيس، العالم بموقفه غير المرحب

(17) أي آخرين غيرهم، لكن تكرار «آخر» يعمق دلالة الآخرية أو المسافة بين الذات وبين أولئك.

بالأخلاقيات على نحو عنيد ومحير، قام لفيناس بزيارته في مناسبات قليلة، وباختصار وحذر، وقلما كان ذلك بمبادرة منه، من دون أن تستحثه مقابلات استجوابية. في «الأخلاق تبدأ من الذات؛ أو الطريق الوعر نحو العدالة» تتبعت تلك الزيارات، من «**الأنا والكل**» المنشور عام 1954 حتى «**حول التفرد**» المنشور عام 1986. [7] غير أنه بمضي الوقت حصل ازدياد بشكل ملحوظ للمساحة والوقت اللذين خصصهما لفيناس للفرص التي يمكن بها للحافز الأخلاقي أن يجاري على المسرح الاجتماعي الواسع «العطف الذي أتى به للوجود ويبقيه حياً»؛ ومع أن ذلك كان تدريجياً، فإنه لم يكن بالإمكان إيقافه. [8] الرسالة المهمة التي ظل لفيناس يرسلها مراراً في أواخر حياته كانت أن الحافز الأخلاقي، على الرغم من أنه متسيّد ومكتف بذاته ضمن مجموعة الاثنين، يصير دليلاً هشاً بمجرد أن يخرج عن حدود المجموعة. اللامحدودية واللامشروطية المحبطة للمسؤولية الأخلاقية (أو، كما سيقول الفيلسوف الأخلاقي الدنماركي العظيم كنود لوغستروب[18]، الصمت المزعج للمطلب الأخلاقي الذي يصر على أن شيء اً لا بد أن يُفعل ولكنه يصر بعناد على ألا يحدد ما هو ذلك الشيء) لايمكن ببساطة الاحتفاظ بهما حين يطل «الآخر» متعدداً، كما سيكون حاله أو حالها في المجتمع الإنساني. في عالم كثيف السكان حيث الحياة الإنسانية اليومية، تحتاج الحوافز الأخلاقية إلى دساتير، قوانين، تشريعات، ومؤسسات تغرس وتراقب كل ذلك: في طريقه لكي ينعكس على شاشة المجتمع الكبيرة، يتجسد الحس الأخلاقي بوصفه، أو يُعاد تدويره ليكون، ***عدالة اجتماعية***.

في حضور **الثالث**، يقول لفيناس في حديث مع فرانسوا بوارييه، «لدينا ما

(18) كنود لوغستروب: (1905– 1981) فيلسوف دانماركي.

أسميه نظام الأخلاقيات، أو نظام القداسة أو نظام الرحمة، أو نظام الحب، أو نظام الصدقة، حيث يهمني الآخر بغض النظر عن المكان الذي يحتله في حشد البشر، وحتى بغض النظر عن الخاصية التي نشترك بها كأفراد في النوع الإنساني؛ يهمني بوصفه شخصاً قريباً مني، بوصفه أول من يأتي. إنه متفرد».[9] كان زيميل سيضيف بالتأكيد أن «النقطة الجوهرية هي أنه ضمن الثنائي لايمكن أن تكون أغلبية يمكنها أن تتغلب على الفرد بالتصويت. لكن هذه الأغلبية تصير ممكنة بمجرد إضافة عضو ثالث. غير أن العلاقات التي تسمح للفرد أن تطغى عليه الأغلبية تقلل من قيمة الفردية».[10] وبهذا الشكل فإن الأغلبية يقللون من قيمة التفرد، والقرب المميَّز، والأولويات التي لا تُنافَس، والمسؤوليات غير المشروطة، كل تلك اللبنات التي تشكل أساس العلاقات الأخلاقية.

التأكيد الذي يتكرر غالباً «هذه بلاد حرة» (أي أنك حر في اختيار الحياة التي تريد أن تحيا، وكيف تريد أن تعيش، وأي خيارات تتبع لتنفيذ قراراتك؛ ولُم نفسك ولا أحد آخر غير نفسك إن لم تنتج عن ذلك السعادة التي كنت تتمناها) توحي بأن بهجة التحرر مربوطة بشدة برعب الهزيمة. سيقول جوزيف برودسكي[(19)]: «عندما يفشل الإنسان الحر لا يلوم أحداً» (يعني لا أحد آخر غير نفسه).[11] مهما كان العالم مليئاً بالبشر، فلا أحد منهم يمكن أن يلام على فشلي. وكما سيردد لفيناس بعد دوستويفسكي: «كلنا مذنبون بالكل وعن الكل أمام الكل، وأنا أكثر من الآخرين»، وسيعلق

(19) جوزيف برودسكي: (1940– 1996): شاعر روسي أمريكي حاصل على جائزة نوبل في االأدب عام1987.

«المسؤولية شأني *أنا*. التبادلية شأنه هو. الأنا تتحمل مسؤولية *تفوق* مسؤولية الآخرين كلهم».[12]

ينظر إلى مجيء الحرية على أنه خلاص مبهج، سواء أكان خلاصاً من التزامات مؤلمة أم قيوداً مزعجة أو روتيناً مكرراً ومحبطاً. بيد أنه بمجرد ما تتوطن الحرية، وتصبح خبزنا اليومي، يبدأ رعب من نوع آخر، رعب المسؤولية، الذي لا يقل رعباً بشعرة واحدة عن الرعب الذي طرد بمجيء الحرية، بجعل ذكريات المعاناة في الماضي خفيفة بالمقارنة. الليالي التي تتلو أيام الروتين الإلزامي تمتلئ بأحلام *التحرر من القيود*. الليالي التي تتلو أيام الاختيار الإلزامي تمتلي *بأحلام التحرر من المسؤولية*.

لذا فإنه من اللافت ولكن من غير المدهش أن الحجتين الأقوى والأكثر إقناعاً حول ضرورة المجتمع (أي حول نظام من القيود والقواعد شامل ومؤسس على أرض صلبة ويحظى بحماية كافية)، اللتين دافع عنهما الفلاسفة منذ بداية التحول الحديث للعالم، كانتا مدفوعتين بإدراك المخاطر المادية والأعباء الروحية التي تهدد حالة *الحرية*.

الحالة الأولى، التي عبر عنها هوبز، وطورها بتفصيل أكثر دوركايم وفرويد، وتحولت حوالي منتصف القرن العشرين إلى *معتقد شائع* بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع، قدمت القسر الاجتماعي والقيود المفروضة على حرية الفرد من خلال القواعد المعيارية بوصفها ضرورية، حتمية، وفي نهاية المطاف أداة صحية ومفيدة لحماية التجمع الإنساني ضد «حرب الكل ضد الكل»، وبوصفها تحمي الأفراد من البشر ضد «حياة كريهة، وبهيمية، وقصيرة». احتج أصحاب هذه الحجة بأن توقف القسر الاجتماعي، لو كان من الممكن تصور ذل القسر على أية حال، لن يحرر الأفراد، بل على العكس

سيجعلهم عاجزين عن مقاومة الضغوط المرضيّة التي تمارسها غرائزهم غير الاجتماعية في جوهرها. ستجعلهم ضحايا لنوع من العبودية أكثر رعباً من تلك التي تنتجها كل الضغوط التي يمكن أن ينتجها الواقع الاجتماعي الصعب. سيقدم فرويد القسر الاجتماعي والقيود الناتجة عنه على حرية الفرد بوصفها الجوهر الحقيقي للحضارة: بما أن «مبدأ اللذة» (الدافع للبحث عن اللذة الجنسية المباشرة، مثلاً، أو الكسل المتأصل ذاتياً) سيقود، أو بالأحرى سيضلل، السلوك الفردي نحو أرض يباب من اللااجتماعية[20] أو المرضية الاجتماعية sociopath، ما لم يُقيَّد، ويُهذَّب، ويعادله «مبدأ الواقع» المبدأ الذي تعيِّنه القوة، وتنفذه السلطة، فالحضارة بلا قسر غير متصورة.

الحجة الثانية حول ضرورة، بل استحالة تفادي، الضوابط المعيارية الصادرة عن المجتمع، وكذلك ضرورة القسر الاجتماعي الذي يقيد حرية الفرد، تأسست على الفرضية المعاكسة، فرضية التحدي الأخلاقي الذي يتعرض له البشر نتيجة لوجود الآخرين ذاته، نتيجة لـ «الإغراء الصامت لـ الوجه»، تحدٍ يسبق كل الأوضاع الأنطولوجية التي صنعها ويديرها المجتمع، والتي تسعى إلى التحييد والتهذيب والحد من التحدي اللامحدود بطبيعته الذي يجعلها دائمة. في هذه الصيغة، التي طورها إلى حدها الأقصى إيمانويل لفيناس وكنود لوغستروب، يعد المجتمع في المقام الأول أداة للتقليل من المسؤولية تجاه الآخر، المسؤولية غير المشروطة وغير المحدودة في جوهرها، وكذلك التقليل من لامحدودية «المطلب الأخلاقي»، لكي تصبح مجموعة من الوصفات والتحريمات الأكثر تناسباً مع قدرات الإنسان للتكيف

(20) اللااجتماعية asociality لا تعني مقاومة أو رفض المجتمع anti-sociality وإنما حالة من عدم الانتماء الاجتماعي، غياب النزعة الاجتماعية.

والإدارة. الوظيفة الرئيسة للضبط المعياري، والمصدر الأهم لحتميته، هو أن يجعل من ممارسة المسؤولية (لفيناس) أو الانقياد للمطلب الأخلاقي (لوغستروب) مهمة واقعية لـ «الناس العاديين»، الذين يميلون للقصور من دون مستويات القداسة - ولابد لهم أن يقصروا - لكي يكون المجتمع قابلاً للتصور. كما قال لفيناس: «إن من المهم جداً أن نعرف ما إذا كان المجتمع بالمعنى الحالي للكلمة هو نتيجة الحد من مبدأ أن الناس مفترسون بعضهم لبعض، أو ما إذا كان الأمر عكس ذلك، أنه ناتج عن محدودية مبدأ أن الناس يساند بعضهم بعضاً. هل الاجتماعي، بمؤسساته وأشكاله وقوانينه العالمية، نتيجة للحد من نتائج الحروب بين الناس، أم للحد من لانهائية العلاقة الأخلاقية بين إنسان وآخر؟»[13]

باختصار شديد: هل «المجتمع» نتيجة لكبح الأنانية والميول العدوانية لدى أعضائه بواجب التعاون، أو هل هو، على النقيض من ذلك، نتيجة لتخفيف غيريتهم المستوطنة واللامحدودة بـ «نظام الأنانية»؟

باستعمال مفردات إيمانويل لفيناس، يمكننا أن نقول إن الوظيفة الرئيسة للمجتمع، «بمؤسساته، وأنماطه العالمية»، هي أن يجعل المسؤولية غير المشروطة في جوهرها واللا محدودة تجاه الآخر مشروطة (في ظروف مختارة، معدودة،[21] بالشكل الصحيح، وشديدة الوضوح) ومحدودة (بمجموعة منتقاة من «الآخرين»، أصغر بكثير من مجموع البشرية والأهم من ذلك أضيق وبالتالي أسهل في التعامل معها من المجموع غير المحدد من «الآخرين» الذين قد يوقظون في الأشخاص أحاسيس المسؤولية الثابتة واللامحدودة). أما باستعمال مفردات كنود لوغستروب (وهو مفكر قريب

(21) من العدد enumerated.

الرؤية إلى حد بعيد من لفيناس ويصر، مثل لفيناس، على أولوية الأخلاقيات على واقع الحياة في المجتمع ويدعو العالم ليتحمل مسؤولية فشله في الارتفاع إلى مستويات المسؤولية الأخلاقية)، سنقول إن المجتمع ترتيب يهدف إلى جعل الوصية الأخلاقية الصامتة على نحو عنيد، ومزعج ومؤلم، مسموعة (لأنها غير محددة) - أي أن تكون محددة ومقننة - وبهذا يُقلل من الحشد اللانهائي من الخيارات التي قد تتضمنها وصية كهذه لتكون مجموعة من الالتزامات أضيق وأسهل في التعامل.

غير أنه حدث أيضاً أن مجيء مجتمع الحداثة السائلة من المستهلكين استنزف الصدقية وقوة الإقناع لكلتا الحجتين اللتين رأتا حتمية الفرض الاجتماعي. لقد تحجمت كل منهما بطريقة مختلفة، وإن للسبب نفسه وهو التدمير الواضح لنظام الضبط المعياري، ونتيجة لذلك تحررت دفقات ضخمة من السلوك الإنساني من التنميط القسري، الرقابة، والسيطرة البوليسية، وأحيلت أعداد كبيرة من الوظائف التي كانت اجتماعية إلى منطقة «سياسيات الحياة» الفردية. في الوضع المخصخص والمحرر من الضوابط والمركز على المشاغل والمساعي الاستهلاكية، ألقيت المسؤولية العاجلة للاختيارات- للفعل الذي يتلو الاختيار ولنتائج تلك الأفعال- على أكتاف الفاعلين الأفراد. كما أشار بيير بورديو[22] قبل عقدين، لقد حلت الإثارة محل القسر، والإغراء محل الفرض العنيف للأنماط السلوكية، والعلاقات العامة والإعلان محل المراقبة البوليسية للسلوك، وإثارة احتياجات ورغبات جديدة محل الضبط المعياري بصفته تلك. لقد جرد

(22) بيير بورديو: (1930- 2002) عالم اجتماع فرنسي.

مجيء النزعة الاستهلاكية الحجة الهوبزية[23] من الكثير من صدقيتها، بعد أن فشلت النتائج الكارثية التي تنبأت بها تلك الحجة نتيجة لأي تراجع للضبط المعياري الموجه اجتماعياً في الظهور أو انمحائه.

ما استجد من تكاثر وتوتر لم يسبق له مثيل في المصادمات الفردية والصراعات المفتوحة التي تلت الإلغاء المتصاعد للضوابط وخصخصة ما كان من الوظائف المجتمعية في الماضي صار معروفاً على مدى واسع وهو ما يتركز عليه الجدل القائم حالياً، لكن مجتمع المستهلكين المفرغ من الضوابط والمخصخص ما يزال بعيداً عن الرؤية المرعبة لدى هوبز، أي حرب الكل ضد الكل. ولم يكن نصيب محاجة فرويد حول الطبيعة القسرية بالضرورة للحضارة بأفضل من ذلك. ويبدو من المحتمل (مع أن الرؤية لم تتضح بعد) أن المستهلكين، بمجرد أن تعرضوا لمنطق أسواق البضاعة وتركوا لاختياراتهم، وجدوا أن علاقة القوة بين المتعة ومبادئ الواقع معكوسة. إنه «مبدأ الواقع» الذي أجبر الآن على الدفاع عن نفسه؛ إنه مجبر يومياً على التراجع، أن يحد من نفسه، ويتنازل في وجه الهجمات المتجددة من قبل «مبدأ اللذة». الذي اكتشفته قوى المجتمع الاستهلاكي على ما يبدو - وحولته لمصلحتها - هو أن لا فائدة تذكر من خدمة «الحقائق الاجتماعية» الملزمة وغير الفعالة التي كانت تعد مما لا يمكن قهره أو مقاومته في عصر إميل دوركايم، بينما العناية بمبدأ اللذة الذي لا حدود لتوسعه يعد بفوائد تجارية لا حدود لتوسعها. ما تحقق من «نعومة» صارخة ومتزايدة، وكذلك المرونة والعمر الزمني القصير لـ «الحقائق الاجتماعية» السائلة الحداثة، يساعد على تحرير البحث عن اللذة من ضوابط الماضي ويفتحها للاستهلاك الربحي من قبل الأسواق.

(23) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز

بمقتضى الكيفية التي طرح بها لفيناس ولوغستروب محاجتهما وطوراها، فإن المسعى إلى تحجيم اللامحدودية المتجاوزة لطاقة البشر التي تتسم بها المسؤولية الأخلاقية لكي تكون مما تستطيعه حساسية الإنسان، أي قدرة الإنسان العادي على الحكم وقدرته على الفعل، يميل الآن (باستثناء حالات مختارة وقليلة) إلى أن تسند إلى أفراد من الرجال والنساء. طالما لم يحول «المطلب الصامت» من قبل جهة موثوقة ليصير كماً محدوداً من الأوامر والتحريمات، فإن الأمر يظل متروكاً للفرد ليضع حدود مسؤوليته/ مسؤوليتها تجاه الآخرين ويرسم الخط الفاصل بين ما هو معقول وغير معقول بين التدخلات الأخلاقية - وكذلك أن يقرر إلى أي حد هي أو هو مستعد للتضحية بمصلحته الشخصية من أجل الاضطلاع بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين. إن معظم الآلام الإنسانية، كما جادل ألان إيهرنبرغ[24] على نحو مقنع، أقرب اليوم إلى الصدور عن فائض في *الإمكانات*، بدلاً من زيادة في *الموانع* كما كان الحال في الماضي».[14] إذا كان التعارض بين الممكن وغير الممكن قد حل محل التضاد بين المسموح والممنوع بوصف ذلك هو الإطار الإدراكي والمعيار الأساسي لتقييم خيارات الحياة واستراتيجياتها، فإنه لا مفر من أن يكون المتوقع من ذلك هو أن الاكتئابات الناتجة عن رعب *العجز* ستحل محل العصابيات التي يسببها رعب *الذنب* (أي الناتجة عن تهمة *عدم الانسجام* المترتبة على كسر القواعد) بوصفها الأمراض النفسية الأكثر التصاقاً بالمقيمين في المجتمع الاستهلاكي والأكثر انتشاراً بينهم.

إن مهمة القرار الأخلاقي بمجرد أن تنتقل (أو يُتخلى عنها) لأفراد تصير محيرة، طالما أن حيلة التخفي خلف سلطة معروفة ولا تقهر في ظاهرها،

(24) ألان إيهرنبرغ: (1950-)عالم اجتماع فرنسي معاصر.

سلطة تتكفل بنقل المسؤولية (أو على الأقل جزء كبير منها) عن كواهلهم، لم تعد خياراً ممكناً أو يعتمد عليه. الصراع مع مهمة صعبة بهذا القدر يلقي بمن يفعل ذلك في حالة من الحيرة الدائمة. إنه يؤدي في الغالب إلى تعنيف مؤلم ومهين للذات.

ومع ذلك فإن النتيجة الإجمالية للتخصيص[25] وإحالة المسؤولية يثبت أنه إلى حد ما أقل إضعافاً للذات الأخلاقية والفاعلين الأخلاقيين مما توقعه لفيناس ولوغستروب وتلاميذهما - وأنا أحد أولئك. لقد عُثر على طريقة لتخفيف الأثر التدميري الكامن على الأفراد واحتواء الضرر. هناك، على ما يبدو، عدد كبير من الوكالات التجارية المتلهفة على الاضطلاع بالمهام التي تخلى عنها «المجتمع الكبير» وبيع خدماتها للحزانى والجهلة والحائرين من المستهلكين.

في ظل النظام غير المقيد/المخصخص، ظلت صيغة «الإعفاء من المسؤولية» من دون تغيير كما كانت في المراحل الأولى من التاريخ الحديث: مقدار من الوضوح الحقيقي والافتراضي يُضخ في وضع شديد الإبهام باستبدال (أو على الأصح تغطية) التعقيد المذهل للمهمة بقواعد واضحة مما يجب أن تفعل وما لا يجب أن تفعل. الآن، كما في الماضي، يجري الضغط على الفاعلين من الأفراد، ودفعهم، وإغرائهم ليضعوا ثقتهم في سلطات يوثق بقدرتها على اتخاذ القرار وتوضيح ما يقتضيه بالضبط المطلب غير المعلن

(25) تشير مفردة «تخصيص» أو «خصخصة» (privatization, privatized) إلى الدلالتين الاقتصادية والاجتماعية ويستعملهما باومان بالدلالتين معاً أحياناً وبإحداهما أحياناً أخرى. الدلالة الاقتصادية تشير إلى حلول القطاع الخاص أو التجاري محل الحكومي أو العام، أما الاجتماعي فيشير إلى حلول العالم أو الفضاء الخاص للفرد محل العالم أو الفضاء العام المحيط به.

منهم أن يفعلوا في هذا الوضع أو ذاك، وإلى أي حد (ومن دون تجاوز) تلزمهم مسؤوليتهم غير المشروطة أن يذهبوا في تلك الظروف. غير أن متابعة الحيلة نفسها تجعل من المحتمل توظيف أدوات جديدة.

إن مفاهيم المسؤولية والاختيار المسؤول، التي كانت في الماضي تسكن في حقل الواجب الأخلاقي والاهتمام بالآخر اهتماماً أخلاقياً، انتقلت أو نقلت إلى منطقة تحقيق الذات وحساب المخاطر. وفي تلك العملية اختفى أو كاد يختفي الآخر بوصفه المحرك، والهدف والمقياس لمسؤولية مقبولة ومفترضة ومتحققة، بعد أن أبعدته أو هيمنت عليه ذات الفاعل. «المسؤولية» تعني الآن، أولاً وأخيراً، المسؤولية عن الذات («إنك تدين بذلك لنفسك»، كما يقول المتاجرون بالإعفاء من المسؤولية بأصواتهم العالية ومن دون كلل)، بينما تتحدد «الاختيارات المسؤولة» بأنها، أولاً وأخيراً، تحركات كتلك التي تخدم مصالح الفاعل وتشبع رغباته وتبعد الحاجة إلى المساومة.

لاتختلف النتيجة كثيراً عن الآثار «المجرّدة من القيمة»[26] في الحيلة التي تمارسها البيروقراطية في الحداثة الصلبة.[15] تلك الحيلة كانت إحلال «المسؤولية تجاه» (تجاه شخص أعلى، سلطة، أو تجاه قضية والمتحدثين باسمها ممن يؤصلون فعلاً ما) محل «المسؤولية من أجل» (من أجل مصلحة، استقلال، كرامة إنسان آخر يقف على الطرف المقابل للفعل). غير أن النتائج المجرّدة للقيمة (أي جعل الأفعال محايدة أخلاقياً واستثناءها من التقييم واللوم الأخلاقي) تنحو هذه الأيام في الغالب نحو إحلال المسؤولية تجاه الذات والمسؤولية من أجل الذات وقد ضمتا معاً محل المسؤولية تجاه

(26) يستعمل المؤلف مصطلح «adiaphorization» الذي يعني تجريد الشيء من قيمته الأخلاقية، وكما يشرحها في جملة تالية وفي ملاحظة هامشية.

الآخرين. الضحية المصاحبة للقفز نحو الصياغة الاستهلاكية للحرية هي *الآخر* بوصفه موضوعاً للمسؤولية الأخلاقية والاهتمام الأخلاقي.

في كتابها الواسع الانتشار والتأثير عقدة السندريللا، تلتزم كوليت داولنغ[27] بدقة بالبرنامج المقلوب لـ «المزاج الشعبي» بإعلانها أن الرغبة في أن تكون آمنة، دافئة، ومعتنى بها «شعور خطير».[16] إنها تحذر السندريللا من العصر القادم لكي لا تقع في فخه: في النزوع إلى الاهتمام بالآخرين والرغبة في أن يعتني بها الآخرون يلوح خطر الاتكال المرعب، خطر فقدان القدرة على اختيار التيار الأكثر راحة للتزلج والانتقال بسرعة من موجة إلى أخرى لحظة جريان التيار. تقول آرلي رسل هوكستشيلد معلقةً: «خوفها من أن تعتمد على شخص آخر يستدعي صورة راعي البقر الأمريكي، وحده، منفصلاً، يتجول حراً مع جواده ... عندئذٍ على رماد سندريللا تنهض راعية بقر مابعد حداثية».[17] الكتاب الأكثر شعبية بين كتب مساعدة النفس [self-help] والأكثر مبيعاً وتعاطفاً؟ في الوقت الحاضر، تقول هوكستشيلد[28]، «همس[29] للقارئ: 'فلينتبه المستثمر العاطفي'... إن داولنغ تحذر النساء من الاستثمار في الذات على أنها مشروعها الوحيد». «الروح التجارية للحياة الحميمة تتشكل من صور تمهد الطريق لأنموذج من عدم الثقة ... بتقديم ذات تم الدفاع عنها ضد الألم بوصف تلك الذات مثالية ... الأعمال البطولية التي تستطيع الذات القيام بها ... عليها أن تعزل نفسها، أن تغادر،

(27) كوليت داولنغ: (1938–) كاتبة أمريكية.

(28) آرلي رسل هوكستشيلد: أستاذة علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا.

(29) فعل «همس» (whisper) ورد في الأصل المقتبس هنا بصيغة المضارع وحوله المؤلف إلى الماضي واضعاً الحرفين الأخيرين (ed) اللذين يشيران إلى الماضي بين قوسين لتوضيح أنهما من إضافته: whisper[ed].

وأن تعتمد على الآخرين وتقلل من احتياجها إليهم ... في الكثير من الكتب الحديثة الرائقة، يهيئنا المؤلف لأناس هناك لا يحتاجوننا لكي نرعاهم وأناس لا يرعوننا أو لا يستطيعون رعايتنا».

إن احتمال ملء العالم بالمزيد من الناس العطوفين ودفع الناس ليعطفوا أكثر ليس مما يظهر في البانوراما التي يرسمها العالم المثالي للاستهلاك. العوالم الطوباوية المخصخصة لرعاة وراعيات البقر في العصر الاستهلاكي تُظهر بدلاً من ذلك «فضاء حراً» وموسعاً بشكل هائل (حراً *لنفسي*، بالطبع)، نوعاً من الفضاء الفارغ لا يشبع منه أبداً مستهلك الحداثة السائلة، المستهلك المشغول بأدائه الفردي، وأدائه الفردي فقط. الفضاء الذي يحتاجه المستهلكون في عصر الحداثة السائلة ويُنصحون من كل الجهات بالكفاح من أجله لن يُهزم سوى بطرد الناس الآخرين؛ خاصة أولئك الذين يساعدون الآخرين أو قد يحتاجون المساعدة هم أنفسهم.

لقد حلت السوق الاستهلاكية محل بيروقراطية الحداثة الصلبة في مهمة تجريد الأشياء من قيمتها: مهمة التخلص من «سموم» التكاثف الاجتماعي الذي يعززه الوجود المشترك. إن الأمر كما اختصره إيمانويل لفيناس حين قال متأملاً إن المجتمع، بدلاً من أن يكون بدعة اخترعت لجعل الاجتماع الإنساني المسالم والودود ممكناً لكائنات أنانية بالولادة (كما اقترح هوبز)، قد يكون حيلة لجعل الحياة الأنانية، المهتمة بنفسها، ولا تشير إلا لنفسها، قابلة للتحقيق لكائنات أخلاقية بالولادة، وذلك بالحد من المسؤوليات تجاه الآخرين التي تتماشى مع **حضور وجه الآخر** أثناء التجمع الإنساني.

حسب ما توصل إليه فرانك مورت، الذي أجرى بحثاً على التقارير ربع السنوية التي يصدرها «مركز هنلي للتنبؤات»، فإن في أعلى قائمة المتع

التي يفضلها البريطانيون وتشتد رغبتهم إليها على مدى العقدين الأخيرين جاءت تسليات كالتي «تتوفر في المقام الأول من خلال أشكال استهلاكية: التسوق، الأكل خارج المنزل، ما يستطيع الفرد أن يفعله بنفسه من مشروعات، ومشاهدة الفيديو. وفي أسفل تلك القائمة جاءت السياسة، فالذهاب إلى اجتماع سياسي تساوى في المرتبة مع الذهاب إلى السيرك بوصفهما أقل الأشياء جذباً لاهتمام عامة البريطانيين.»[18]

في كتابه **المطلب الأخلاقي**، عبر لوغستروب عن نظرة متفائلة تجاه النزعة الطبيعية لدى البشر. كتب يقول: «إن من سمات الحياة الإنسانية أننا عادة نلقى بعضنا بثقة طبيعية. فقط في ظروف خاصة نشعر مسبقاً بعدم الثقة تجاه غريب ... لكننا في الحالات العادية نقبل كلمة الغريب ولا نرتاب بها حتى يكون لدينا سبب محدد لذلك الارتياب». لا نشك أبداً في أن شخصاً يخادع حتى نمسك به متلبساً بالكذب».[19] أود أن أؤكد أن أحكام المؤلف لم يقصد بها أن تكون فينومينولوجية وإنما كتعميمات مستقاة من التجربة. إذا كان معظم أطروحات لفيناس يتمتع بحصانة المكانة الفينومينولوجية، فإن ذلك لا ينسحب على لوغستروب، الذي يستقرئ تعميماته من تعامله اليومي مع من يشاركونه أبرشيته.[(30)]

تبلور كتاب **المطلب الأخلاقي** لدى لوغستروب أثناء الأعوام الثمانية التي تلت زواجه من روزالي ماريا باولي، حينما كانا يعيشان في أبرشية دنماركية صغيرة وهادئة في «جزيرة فيونين». ومع احترامي للسكان اللطيفين والاجتماعيين في «آرهوس»، حيث انتقل لوغستروب ليقضي بقية حياته

(30) الأبرشية دائرة كنسية تكون أحياناً دائرة حكومية محلية أيضاً.

معلماً للاهوت في الجامعة المحلية، فإنني أشك فيما إذا كانت أفكار كتلك يمكن أن تكون قد تطورت في ذهنه بعد أن استوطن تلك البلدة واضطر إلى مواجهة الواقع في عالم يخوض حرباً، حين عاش تحت الاحتلال الألماني مشاركاً نشطاً في المقاومة الدنماركية.

يميل الناس إلى نسج صورهم عن العالم من مغزل تجربتهم. وقد يجد الجيل الحالي الصورة المشرقة والمبهجة لدى لوغستروب، صورة عالم واثق وجدير بالثقة ضاربة في الخيال، إن لم تكن متناقضة مع ما يتعلمونه هم أنفسهم يومياً وما تدسه في أذهانهم الحكايات الشائعة التي يسمعونها كل يوم حول تجارب إنسانية. الأقرب أن يتعرفوا على أنفسهم في الأفعال والاعترافات التي تدلي بها شخصيات البرامج التلفزيونية الحالية والهائلة الشعبية من نوع «الأخ الأكبر» (Big Brother)، «الباقي حياً» (Survivor) و«الحلقة الأضعف» (The Weakest Link)، التي تنقل رسالة مختلفة (أحياناً بوضوح وأحياناً بشكل ضمني: أن الغرباء لا ينبغي الثقة بهم. مسلسل «الباقي حياً»، مثلاً، يحمل عنواناً جانبياً يقول كل شيء: «لا تثق بأحد» – تضيف إليه كل حلقة جديدة من «الأخ الأكبر» توضيحات كافية وحية. المعجبون بهذه البرامج «الواقعية» والمدمنون عليها (ومن المتوقع أن يتضمن هذا أكثرية ضخمة من معاصرينا) سيقلبون حكم لوغستروب على المجتمع الإنساني ويقررون أن من سمات الحياة البشرية أن يلتقي بعضنا بعضاً بـ***شك طبيعي***.

إن هذه المشاهد التلفزيونية التي غزت الملايين من المشاهدين واستولت على مخيلاتهم هي استعادات جماعية لمفهوم ***قابلية التخلص*** من البشر. إنها تحمل استمتاعاً وتحذيراً في قصة واحدة، رسالتها أن لا أحد يستعصي

على التخلص منه، لا أحد له الحق في نصيبه أو نصيبها من ثمار المحاولة المشتركة فقط لأنه أو أنها أضافت شيءاً لنمو المجموعة، ناهيك عن أن يكون المرء مجرد عضو في الفريق. الحياة لعبة صارمة لأناس صارمين، هكذا تقول الرسالة. كل لعبة تبدأ من الصفر، ما تحقق سابقاً لا قيمة له، أنت تساوي قيمة النتائج التي حققتها في آخر مبارزة. كل لاعب في كل لحظة يلعب لنفسه (أو نفسها)، ولكي يتقدم، ناهيك عن أن يصل القمة، عليه (يا للأسف!) أن يتعاون مع الآخرين على التخلص من أولئك الكثيرين المتلهفين على البقاء والنجاح ممن يسدون الطريق، وبعد ذلك استباق كل أولئك الذين تعاون اللاعب معهم، واحداً تلو الآخر - بعد استخراج آخر قطرة من الفائدة فيهم - وتركهم في الخلف. الآخرون هم أولاً وأخيراً منافسون؛ كلهم يضعون الخطط، كما يفعل كل المنافسين، يحفرون الحفر، ويزرعون الفخاخ، يتحرون تعثرنا وسقوطنا.

الأرصدة التي تعين الفائزين على الاستمرار بعد منافسيهم، ولكي يخرجوا منتصرين من معركة الموت أو الحياة، متعددة الأنواع، تمتد من توكيد الذات بشكل مكشوف إلى إلغاء الذات بشكل خنوع. لكن مهما كانت الخدعة المستخدمة، ومهما كانت أرصدة الذين استطاعوا البقاء ومسؤوليات من انهزموا، لابد لقصة البقاء أن تتطور بالطريقة المملة نفسها: في لعبة البقاء، تكون *الثقة، والتعاطف، والرحمة* (الخصال الأهم في ما يدعوه لوغستروب «التعبير الأكبر عن الحياة») *انتحاراً*. إن لم تكن أكثر صرامة واقل تردداً من الآخرين، سينهونك، بـ/ أو بدون رحمة. إننا نعود إلى الحقيقة المحزنة في عالم داروين: إن الأكثر صلاحاً هو الذي يبقى دائماً أو، بتعبير آخر، البقاء أطول من الآخرين هو الدليل الأقصى للصلاح.

لو كان الشبان في زمننا أيضاً قراءً للكتب، الكتب القديمة بشكل خاص وليس التي على قائمة الأفضل مبيعاً، فلربما وافقوا على الصورة غير المشرقة تماماً التي يرسمها الفيلسوف الروسي المنفي لدى السوربون ليو شيتسوف[31]: «'الإنسان ذئب أمام الإنسان' [homo homini lupus] هو أكثر الحكم ثباتاً في الأخلاقيات الأبدية. في كل جار من جيراننا نخشى ذئباً ... كم نحن فقراء، كم نحن ضعاف، كم يسهل تدميرنا وهلاكنا! ... نرى الخطر، الخطر فقط».[20] سيصرون، كما اقترح شيستوف أنهم سيفعلون وكما استطاعت برامج مثل «الأخ الأكبر» أن تحيله إلى كلام منطقي، أن هذا عالم قاسٍ، عالم لأناس قساة: إنه عالم أفراد تُركوا ليعتمدوا على أنفسهم وعلى مكرهم، يحاولون أن يكونوا أذكى وأكثر تفوقاً بعضهم من بعض. حين تلقى غريباً فإنك تحتاج إلى الانتباه أولاً، والانتباه ثانياً وثالثاً. التجمع والوقوف كتفاً إلى كتف، والعمل على شكل فرق مفيد جداً طالما أدى إلى حصولك على ما تريد، ولكن لا معنى لاستمرار العمل الجماعي بمجرد انتهاء فائدته، أو حين يجلب فائدة أقل مما يجلبه التخلص من تلك الالتزامات وإلغاء تلك الواجبات.

يميل المديرون هذه الأيام إلى عدم الرغبة في الموظفين المثقلين بالتزامات شخصية تجاه الآخرين، خاصة أولئك الذين لديهم التزامات راسخة وبشكل أكبر من لديهم التزامات طويلة الأمد. المطالب القاسية للبقاء المهني تواجه الرجال والنساء على الأغلب بخيارات أخلاقية مدمرة بين متطلبات الوظيفة والعناية بالآخرين. يفضل المديرون الأفراد غير المثقلين، الأفراد المحلقين والجاهزين لكسر كل الارتباطات في لحظة واحدة والذين

(31) ليو شيستوف: (1866– 1938) فيلسوف وجودي روسي هاجر إلى فرنسا ومات فيها.

لا يفكرون مرتين حين يجب أن يضحى بـ «المطالب الأخلاقية» من أجل «مطالب الوظيفة».

إننا نعيش اليوم في مجتمع معولم من المستهلكين، ومن المحتم أن يؤثر السلوك الاستهلاكي في كل وجوه حياتنا الأخرى، ومن تلك العمل والحياة الأسرية. كلنا اليوم تحت ضغط أن نستهلك أكثر، وعلى الطريق نصير أنفسنا سلعاً في أسواق الاستهلاك والعمل.

بتعبير ج. ليفنغستون[32]، «يتغلغل الشكل السلعي ويعيد تشكيل أبعاد الحياة الاجتماعية المستثناة حتى ذلك الحين من منطقه إلى حد تصبح معه الذاتية نفسها سلعة تشترى وتباع في السوق بوصفها جمالاً ونظافة وإخلاصاً واستقلالاً ذاتياً».[21] وكما قال كولن كامبل، إن النشاط الاستهلاكي «أصبح قالباً أو أنموذجاً للطريقة التي ينظر بها المواطنون الآن في المجتمعات الغربية إلى جميع مناشطهم. بما أن ... المزيد والمزيد من قطاعات المجتمع المعاصر امتُصت في النموذج الاستهلاكي فلربما صار من غير المدهش أن الميتافيزيقا الضمنية للنزعة الاستهلاكية صارت أثناء ذلك نوعاً من الفلسفة التلقائية لكل الحياة الحديثة».[22]

آرلي هوكستشيلد تختزل «الدمار الجانبي» الأكثر تأثيراً والذي يحدث أثناء الهجوم الاستهلاكي في عبارة دقيقة وحادة هي «تمدية الحب»: «تعمل الاستهلاكية على الحفاظ على الانعكاس العاطفي في العمل والعائلة: بتعرض العاملون لقصف متواصل من الإعلانات عبر معدل يومي هو ثلاث ساعات من المشاهدة التلفزيونية (هي نصف وقت راحتهم) فإنهم يقتنعون بأن 'يحتاجوا' إلى المزيد من الأشياء. ولشراء ما يحتاجون، فإنهم

(32) ج. ليفينغستون: (1916– 2010) أستاذ إدارة الأعمال في جامعة هارفارد.

يحتاجون إلى المال. ولكي يكسبوا المال، فإنهم يعملون لساعات أطول. ولكونهم بعيدين عن منازلهم لتلك الساعات العديدة، فإنهم يعوضون غيابهم عن البيت بهدايا تكلف المال. إنهم يقومون بتمدية الحب.[33] وهكذا تستمر الدورة».[23]

يمكننا أن نضيف أن انفصالهم الروحي وغيابهم الجسدي عن المشهد البيتي يجعل العاملين الذكور والإناث على حد سواء غير قادرين على تحمل الصراعات، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، أم تافهة إلى أقصى حد، مما يحتمه العيش تحت سقف واحد.

بينما تتوارى المهارات الضرورية للحديث والبحث عن فهم مشترك، فإن ما كان تحدياً ينبغي مواجهته بقوة وأن يناقش أصبح يتحول بسرعة مبرراً للأفراد قطع التواصل فيما بينهم، كي يهربوا ويحرقوا الجسور خلفهم. بانشغال الرجال والنساء بالحصول على المزيد من المال لشراء أشياء يشعرون أنهم يحتاجونها لكي يكونوا سعداء، فإنه ليس لديهم الوقت للتعاطف والحوارات المكثفة، وأحياناً الملتوية والمؤلمة والتي تحتاج دائماً زمناً طويلاً وتستهلك الطاقة، ناهيك عن القرارات، بشأن سوء الفهم والاختلافات فيما بينهم. ويؤدي هذا إلى تحريك دائرة جهنمية: كلما نجحوا في «تمدية» علاقات الحب فيما بينهم (كما يحثهم الدفق الإعلاني على أن يفعلوا)، قلّت الفرص التي تتبقى لديهم لإنجاز التفاهم الحميم ما بينهم، التفاهم الذي يستدعيه غموض العلاقة المزعج بين القوة والتراحم في الحب. أفراد العائلة يجدون الإغراء بأن يتفادوا المواجهة وأن يبحثوا عن فترة من الراحة (أو ما هو أفضل، الاحتماء الدائم) من الصراع الأسري؛ عندئذ تكتسب النزعة

(33) «تمدية الحب»: أي جعل الحب مادياً، ترجمة لـ materialize.

إلى «تمدية» الحب وما في الحب من تراحم المزيد من التحفيز لأن مناقشات العلاقة التي تستهلك الوقت والطاقة تكون قد صارت أصعب منالاً – في اللحظة نفسها التي تشتد فيها الحاجة إلى ذلك العمل بسبب التنامي المتزايد لعدد الأحقاد التي يجب تخفيفها والاختلافات التي تتطلب الحل.

بينما يُوفر للمهنيين ذوي الكفاءات العالية – وهم أغلى ما لدى مدير الشركة – في الغالب مكانٌ للعمل مصممٌ ليكون بديلاً مناسباً للحياة المنزلية الهادئة والمفتقدة في المنزل (كما تلاحظ هوكستشيلد، بالنسبة لهؤلاء الموظفين يغلب أن التقسيم التقليدي لأدوار العمل والأسرة تكون مقلوبة) – فإن لاشيء يقدم للموظفين الأقل مرتبة، الأقل مهارة والأسهل استبدالاً. إذا كانت بعض الشركات التي درستها هوكستشيلد بعمق، ومن أبرزها أميركو Amerco، «توفر *العالم الاشتراكي الطوباوي* القديم إلى *نخبة* من عمال المعرفة في الطبقة العليا من سوق عمل ينقسم بشكل متزايد، فإن شركات أخرى ربما توفر بشكل متزايد *أسوأ ما في الرأسمالية المبكرة* إلى عمال *شبه مهرة وغير مهرة*». فيما يتعلق بالفئة الأخيرة، «لا توجد شبكة من الأقرباء أو الزملاء العاملين تقدم ملاذاً عاطفياً للفرد وإنما هي عصابة، زملاء يشربون على زاوية الشارع، أو مجموعات أخرى من هذا النوع».[24]

البحث عن الملذات الفردية الذي تفصح عنه السلع المتوفرة حالياً، وهو بحث يقاد ويعاد توجيهه وتركيزه باستمرار تقوده حملات إعلانية متوالية، يوفر البديل الوحيد المقبول (هو بالفعل محل احتياج وترحيب شديدين) أكان ذلك للتكاتف الذي يرفع معنويات زملاء العمل أم للدفء المتوهج الناتج عن تقديم العناية وتلقيها من قبل أولئك القريبين والغالين في منزل الأسرة وجيرانها الأقربين.

بغض النظر عمن يدعو إلى إعادة الحياة إلى «القيم العائلية» الغائرة الجروح – وكان جاداً حول ما تعنيه دعوة كتلك – عليه أن يبدأ بالتفكير الجاد بشأن الجذور الاستهلاكية لأمرين: ذبول التكافل الاجتماعي في مكان العمل واضمحلال الدافع إلى التراحم والتشارك في بيت الأسرة.

بعد أن قضت عدة أعوام تراقب عن كثب تغير أنماط التوظيف في أكثر قطاعات الاقتصاد الأمريكي تقدماً، لاحظت هوكستشيلد ووثقت أنماطاً متشابهة بشكل مدهش بينها وما يحدث في فرنسا وفي أوروبا عامة مما وجده ووصفه بتفاصيل كثيرة لوك بولتانسكي وإيف تشيابيلّو[34] على أنه «الروح الجديدة للرأسمالية».[25] وكان تفضيل الموظّفين القوي للموظّفين غير المرتبطين، المرنين، القابلين في النهاية لأن يتخلص منهم، و«العامين» (من يجيدون كل الصنائع بدلاً من المتخصصين المدربين تدريباً ضيقاً) هو السمة الأكثر بروزاً بين الاكتشافات.

في مجتمعنا الذي يدمن التفكير، كما يقال، ليس من المحتمل أن تجد الثقة الكثير من الدعم الملموس. التحليل الهادئ لشواهد الحياة يشير إلى الاتجاه المعاكس، مظهراً وباستمرار الهشاشة الدائمة في القواعد والضعف في الروابط. لكن هل يعني هذا أن قرار لوغستروب أن يستثمر أمله في أخلاق تأتي من الميل العفوي والمتأصل إلى الثقة لم يعد صحيحاً بسبب الحيرة المتأصلة التي تملأ العالم في عصرنا؟

من حق المرء أن يقول نعم، إن لم يكن بسبب الحقيقة المتمثلة في أن لوغستروب لم ير يوماً أن الوازع الأخلاقي يأتي من التفكير. بالعكس، في

(34) لوك بولتانسكي: (1940) عالم اجتماع فرنسي، إيف تشيابيلو: (1956–) أستاذة جامعية في تخصص الإدارة، والروح الجديدة للرأسمالية عنوان كتابهما المشترك.

نظره يتعلق الأمل في الأخلاق، وبشكل دقيق، في *العفوية التي تسبق التفكير*: «الرحمة عفوية لأن أقل عائق، أقل حسابات، وأقل تلوث يصيبها لكي تخدم هدفاً آخر يدمرها بالكامل، بل إنه ليحولها إلى نقيضها، عدم الرحمة».[26]

لقد عرف عن إيمانويل لفيناس إصراره على أن السؤال «لماذا عليَّ أن أكون أخلاقياً؟» (أي الجدال والاحتجاجات كما في قولهم: «ما هي مصلحتي في ذلك؟» «ماذا فعلَت لي لكي أهتم بها؟» «لم عليَّ أن أهتم، إذا كان العديد من الآخرين لا يهتمون؟» و«ألا يمكن لشخص آخر أن يفعله بدلاً مني؟») ليس بداية للسلوك الأخلاقي وإنما هو إشارة إلى *انهيار* ذلك السلوك؛ مثلما أن كل اللاأخلاقية[35] بدأت بسؤال قابيل «هل أنا حارس أخي؟». ويبدو أن لوغستروب باعتماده على العفوية، والوازع، والدافع للثقة، بدلاً من حساب النتائج، يتفق مع لفيناس.

كلا الفيلسوفين يتفقان على ما يبدو في أن «*الحاجة* الأخلاقية» (ذلك التعبير يحمل تناقضاً داخلياً، فمهما كانت الإجابة فإن «الحاجة» تختلف عن الأخلاق) أو فقط «استحسان الأخلاق» ليس من الممكن أن يتأسس على الجدل، ناهيك أن يكون بالإمكان إثباته. ليست الأخلاق سوى تمظهر للإنسانية مدفوع من الداخل، إنها لا تخدم أي «غرض» وليست بالتأكيد مما يسير بمقتضى ما يتوقع من فائدة أو راحة أو مجد أو رفعة للذات. صحيح أن هناك أفعالاً موضوعية طيبة – تفيد وتساعد – نُفذت المرة تلو الأخرى نتيجة لبحث فاعلها عن مصلحة، سواء أكانت تلك المصلحة ذات طابع روحاني أو تقدير شعبي أو كطلب غفران من قسوة أظهرت في مناسبات

(35) يقصد باللاأخلاقية amorality هنا ليس «سوء الأخلاق» التي تعنيه الكلمة immorality وإنما غياب الموقف الأخلاقي، أو عدم اتخاذ موقف أخلاقي.

أخرى؛ لكن تلك الأفعال لا يمكن تصنيفها على أنها أفعال أخلاقية حقاً لمجرد أنها ***انطلقت من تلك الدوافع.***

في الأفعال الأخلاقية «الدافع الخفي مستثنى تماماً»، كما يصر لوغستروب.[27] هذه التعابير العفوية ***متطرفة*** بفضل غياب الأهداف الخفية – سواء أكانت لا أخلاقية أم أخلاقية. إنه سبب آخر يجعل المطلب الأخلاقي، ذلك الضغط «الموضوعي» بأن يكون ما هو أخلاقي منبعثاً من كون الإنسان حياً وشريكاً للآخرين في الكوكب، صامتاً ومن الضروري أن يظل كذلك. بما أن الانصياع للمطلب الأخلاقي يمكن وبسهولة أن يتحول (أن يُمسخ ويُشوَّه) إلى حافز للسلوك، فإن المطلب الأخلاقي يكون في أفضل حالاته حين يُنسى ولا يُفكر به: تطرفه يكمن في مطالبته بأن يكون غير ضروري. تلقائية الاتصال الإنساني تحافظ عليها التمظهرات المباشرة للحياة، ولا يحتاج إلى دعم آخر، بل إنه لا يسمح به. سيتفق لفيناس مع لوغستروب في هذا من دون تردد. بعبارات رتشارد كون، مترجم حوارات لفيناس الموجزة مع فيليب نيمو: «الطارئ الأخلاقي ليس ضرورة وجودية. فمنع القتل لن يجعل القتل مستحيلاً. إنه يجعله شراً». «وجود» الأخلاق يكمن فقط في «إزعاج الوجود المهادن».[28]

بتعبير عملي، يعني ذلك أنه مهما استاء الإنسان من أن يُترك (في نهاية المطاف) ليعتمد على رأيه وإحساسه بالمسؤولية، فإن تلك الوحدة نفسها هي التي تتضمن الأمل في اجتماع أسسه الأخلاق. الأمل، وليس اليقين، وبالتأكيد ليس اليقين المضمون.

إن ما في تمظهرات الحياة من عفوية واستقلال لا يضمن أن يكون السلوك الناتج هو الخيار المناسب والجدير بالثناء بين الخير والشر. ومع

ذلك فإن المسألة هي أن الأخطاء الجسيمة *الى جانب* الخيارات الصحيحة تنبع من الوضع نفسه، كما تفعل الدوافع المرغوبة للجري نحو الحماية التي توفرها السلطات على نحو إلزامي، مع الجرأة في قبول الإنسان مسؤوليته هو. فبدون استعداد الإنسان لاحتمالات الخيارات الخاطئة، فلن يبقى الكثير مما يمكن عمله للمثابرة في البحث عن الخيار الصحيح. على عكس القول بأنها تهديد للأخلاق (ومن ثم شيء بغيض لفلاسفة الأخلاق)، تظل ***الحيرة هي الوطن للإنسان الأخلاقي والتربة الوحيدة التي يمكن للأخلاق أن تنبت فيها وتزهر.***

ولكن كما يشير لوغستروب محقاً، يعتمد السلوك الإنساني على التمظهرات المباشرة للحياة. إنني أفترض أن هذا الارتباط والظروف المشتركة تتحرك في كلا الاتجاهين. تبدو «المباشرة» تؤدي في ذهن لوغستروب دوراً مشابهاً لـ «القرب» في كتابات لفيناس. التمظهر المباشر للحياة» يتحرك بفعل القرب، أو بفعل الحضور المباشر للإنسان الآخر الذي يكون ضعيفاً وهشاً، يعاني ويحتاج إلى المساعدة. يتحدانا ما نراه، ويتحدانا ما نفعله، لكي نساعد، وندافع، ونأتي بالعزاء، ونشفي وننقذ.

دعوني أكرر: يبدو العالم اليوم وكأنه يتآمر ضد الثقة. الثقة قد تبقى، كما اقترح كنود لوغستروب، بوصفها تدفقاً طبيعياً لـ «التمظهر الأكبر للحياة»، ولكن ما إن تنطلق حتى تبحث من دون جدوى عن مكان تتمسك به. لقد حكم على الثقة بحياة من الإحباط. الناس (فرادى، متعددون، مجتمعون)، والشركات، والأحزاب، والمجتمعات، القضايا الكبرى، والأنماط والأساليب المكررة التي نمنحها السلطة لتقود حياتنا، كثيراً ما يفشلون في

أن يكونوا في مستوى الثقة التي نضعها فيهم. لاتكاد توجد إشارة مرجعية واحدة يمكن تركيز الانتباه عليها بثقة وأمان، معفية الباحثين عمن يرشدهم من الواجب المزعج المتمثل في الانتباه المتواصل والاضطرار المستمر إلى التراجع عن خطوات سبق اتخاذها أو أنها مما يُخطط له ليس أكثر. وليس ثمة توجيهات متوفرة تبدو أطول حياة من حياة الباحثين عن التوجيه، مهما بلغت حياتهم الجسدية من القصر البغيض. التجربة الفردية تشير بإصرار إلى الذات بوصفها ما يتركز عليه سعينا الحثيث لطول المدة والاستمرار.

هذه التوجهات واضحة اليوم وضوحاً ساطعاً لاسيما في المدن الكبرى، تلك التجمعات السكانية التي لا تتوقف عن النمو والانتشار والتي سيعيش فيها، خلال سنوات قليلة، أكثر من نصف سكان الكوكب، والتي فيها أيضاً يوفر التفاعل الإنساني، إلى جانب المخاوف الذاتية من انعدام الأمن، أرضاً بالغة الخصوبة لـ «الروسنتيما»،[36] وللبحث عن الأشياء التي قد يتركز عليها.

كما تشير نان إلين، الباحثة ذات النظرة الثاقبة والمحللة البصيرة للتوجهات المدنية المعاصرة، كان الاحتماء من الخطر «دافعاً رئيساً وراء بناء المدن التي كانت حدودها في الغالب تحدد بأسوار هائلة وحصون، منذ القرى القديمة في بلاد الرافدين حتى مدن العصور الوسطى وامتداداً إلى مستوطنات الأمريكيين الأصليين».[29] كانت الأسوار والخنادق والخطوط الدفاعية علامات على الحدود االقائمة بينـ «نا» وبينـ «هم»، النظام والغاب، السلام والحرب: الأعداء هم أولئك المتروكون على الجانب الآخر من الحاجز ولا يسمح لهم بالعبور. أثناء المئة عام الأخيرة أو ما يقارب ذلك،

(36) سبقت الإشارة إلى دلالة هذه المفردة الفرنسية، انظر: ص 58.

تقول إلين، انتقلت المدينة «من كونها مكاناً آمناً نسبياً» لترتبط بـ «المزيد من الخطر أكثر من ارتباطها بالأمن».

اليوم، وفي انقلاب عجيب لدورها التاريخي ودفاعاً عن الأهداف الأساسية لبناة المدن وتوقعات سكان المدينة، تتحول مدننا وبسرعة من ملاجئ ضد الخطر إلى مصدر رئيس للخطر. ويذهب دايكن ولاوستن إلى أبعد من ذلك حين يقترحان أن ما استمر منذ ألف عام من «ربط بين الحضارة والبربرية قد انعكس. تحولت حياة المدن إلى وضع الطبيعة المتسمة بحكم الرعب المصحوب بخوف شامل».[30]

يبدو أن مصدر الخطر قد انتقل بالكامل تقريباً إلى المناطق الحضرية واستقر هناك. الأصدقاء - وكذلك الأعداء، وفوق الكل أولئك *الغرباء* المراوغون الغامضون الذين يتخاطفون مهددين ما بين الطرفين - يختلطون الآن وتحتك أكتافهم على شوارع المدينة. وتشن الحرب الآن ضد انعدام الأمن، لاسيما المخاطر التي تهدد السلامة الشخصية، *داخل* المدينة، وداخل المدينة تهيأ أرض الحرب وترسم خطوط المواجهة. متاريس (مقاربات لايمكن تجاوزها) وتحصينات (مبانٍ أو مجمعات محمية ومحروسة بدقة) جميعها مدججة بالسلاح وتهدف إلى الفصل، وإبعاد الغرباء ومنع دخولهم، صارت هذه بسرعة من أكثر المشاهد وضوحاً في المدن المعاصرة، مع أنها تتخذ صوراً عديدة ويسعى مصمموها إلى مزج هذه المصنوعات بمشهد المدينة، لكي تبدو عادية حالةُ الطوارئ التي يحياها سكان المدن، بإدمانهم على السلامة، وعدم اطمئنانهم الأبدي مع ذلك على سلامتهم.

يقول غومبرت ودروكر[37] إنه «كلما ازداد انفصالنا عن محيطنا القريب،

(37) جاي غومبرت وسوزان دروكر: باحثان أمريكيان.

ازداد اعتمادنا على مراقبة تلك البيئة ... البيوت في العديد من المناطق الحضرية حول العالم موجودة الآن لحماية السكان، وليس لمزج الناس في مجتمعاتهم».[31] صار الانفصال والاحتفاظ بمسافة أكثر الاستراتيجيات شيوعاً في الصراع المدني من أجل البقاء. المدى الذي تُخطط على طوله نتائج الصراع يمتد ما بين حدَّي الغيتوات المدنية الاختياري منها والقسري. السكان المعدومو الإمكانيات، والذين ينظر إليهم من قبل بقية السكان على أنهم خطر كامن على سلامتهم، أقرب إلى أن يرحّلوا بعيداً عن أجزاء المدنية الأكثر سلامة والأفضل، ليحشروا في أحياء أشبه بالغيتوات. السكان ذوو الإمكانيات يشترون في المناطق المنفصلة، والتي تشبه الغيتوات، يختارونها ويمنعون كل من تبقى من الإقامة هناك؛ وبالإضافة إلى ذلك يفعلون كل ما بوسعهم لفصل عالمهم اليومي عن عوالم بقية سكان المدينة. تصبح غيتواتهم الاختيارية، وبشكل متزايد، مراكز متقدمة أو حصوناً من الوجود الخارج عن الحدود.

النفايات الناتجة عن الوجود المادي الجديد الخارج عن الحدود لهذه الفضاءات المدنية المميزة والمسكونة والمستعملة من قبل النخبة الكوكبية، التي يتحقق «منفاها الداخلي» ويظهر ويحافظ على بقائه من خلال «الارتباط الافتراضي»، هي الفضاءات المفصولة والمهجورة، «أجنحة الأشباح»، كما سماها مايكل شوارتزر، أماكن فيها «حلت الكوابيس محل الأحلام وصار الخطر والعنف أكثر شيوعاً من أي مكان آخر».[32] إذا أُريد الحفاظ على المناطق المحيطة بالفضاءات المميزة بعيداً عن العبور، لإبعاد خطر التسرب والتلوث عن نقَاء المنطقة، فإن سياسة من عدم التسامح مطلقاً تجاه المشردين تكون مريحة - وذلك بطردهم من الفضاءات التي يحتاجونها ليعيشوا ولكنهم

بذلك يكونون على مرأى مؤذٍ ومقلق، وحجرهم في تلك الفضاءات المهملة والخارجة عن الحدود والتي لا يستطيعون فيها أن يفعلوا أياً من تلك.[38] الذين «يجوسون»، و«المترصدون»، و«المتسكعون»، و«الشحاذون»، و«الرحالة» وغيرهم من مجتازي الحدود يصيرون شخصيات شريرة في كوابيس علية القوم. إنهم أيضاً التجسدات التي تمشي للأخطار الخفية في الحياة على كوكب كثيف السكان - والأهداف الرئيسة لـ «الروسنتيها».

يبدو أن «التمظهرات العفوية للحياة» في تجسدها الحالي أكثر احتمالاً لأن تقود نحو الارتياب و«الخوف من المخالطة» [مكسوفوبيا] أكثر من أن تقود نحو الثقة والتراحم. «الخوف من المخالطة» ردة فعل متوقعة جداً ومنتشرة لتلك الأنواع من البشر وأساليب العيش المحيرة للذهن، التي تجمد الأطراف وتهد الأعصاب، التي تلتقي وتتدافع بحثاً عن فضاء في شوارع المدن المعاصرة - ليس فقط في المناطق المعلنة رسمياً (والمتفاداة من ثم) بوصفها مناطق قاسية أو «شوارع خبيثة» وإنما أيضاً في مناطق العيش العادية (أي: غير المحمية بـ «الفضاءات المحرمة»). بينما تترسخ البيئات الحضرية بتعدد أصواتها وألوانها في عصر العولمة - وهي حالة يتوقع أن تشتد مع مرور الزمن - فإن من المرجح أن تمضي التواترات الناشئة عن الغرابة المزعجة والمحيرة والمربكة للوضع في تحريك النزعات الانعزالية.

إن العوامل المعجلة بمخاوف الاختلاط تافهة، ليس من الصعب أبداً تحديد مكانها، وسهلة الفهم وإن لم تكن بالضرورة مما يسهل التسامح معه. كما يقترح رتشارد سينيت[39]، «إن شعور 'النحن'، الذي يعبر عن الرغبة

(38) أي لا يستطيعون أن يعيشوا أو يكونوا على مرأى من النخبة.

(39) ريتشارد سينيت: (1943-)عالم اجتماع أمريكي.

في التشابه، هو طريقة «للرجال والنساء» «لتفادي الاضطرار للنظر بعمق بعضهم إلى بعض». إنه يَعِد، كما قد نقول، براحة روحية: احتمال جعل عبء الاجتماع أخف بإلغاء السعي إلى الفهم، والتفاوض، والتسوية التي يتطلبها العيش وسط الاختلاف. «في قلب العملية التي تسعى إلى تشكيل صورة متماسكة للمجتمع تكمن الرغبة في تفادي المشاركة الفعلية. الإحساس بالروابط المشتركة بدون تجربة مشتركة يحدث في المقام الأول لأن الناس يخشون المشاركة، يخافون مخاطرها وتحدياتها، يخافون آلامها».[33]

الدفع باتجاه «مجتمع من التشابه» مؤشر على الانسحاب، ليس من الآخرية فحسب وإنما أيضاً من الالتزام بالتفاعل مع *الداخل* الحيوي والمضطرب مع ذلك، والمنعش وإن كان معيقاً. جاذبية مجتمع التماثل هي وثيقة التأمين ضد المخاطر التي تعج بها الحياة اليومية في عالم متعدد الأصوات. الانغماس في التماثل لا يقلل المخاطر التي استدعته أو يبعدها تماماً. مثل كل المهدئات، لا يمكن لذلك الانغماس في حده الأقصى أن يَعِد بأكثر من أن يحول من دون بعض النتائج الأكثر مباشرة وخوفاً للمخاطر.

اختيار الهروب ليكون علاجاً لمخاوف المخالطة له هو نفسه نتيجة مضرة وخادعة: ما إن يُتبنى حتى يصير النظام العلاجي كما يفترض ذاتي الحركة، ذاتي الاستمرار، وذاتي التقوية كلما زاد فشله في التأثير. يشرح سينيت السبب وراء حدوث ذلك بل وضرورته: «خلال الأعوام العشرين الماضية نمت المدن في أمريكا بطريقة جعلت المناطق الإثنية متشابهة نسبياً؛ يبدو أنه ليس من المصادفة أن الخوف من الغريب تنامى إلى حد أن هذه المجتمعات الإثنية عزلت بالكامل».[34] بمجرد أن يستحكم الفصل الحدودي، وطالما بقي الناس في بيئاتهم المتشابهة، بصحبة أناس «يشبهونهم» ويستطيعون

أن يتعايشوا معهم اجتماعياً على نحو روتيني وطبيعي، ومن دون أن تكون هناك خطورة من سوء الفهم وبدون صراع مع الحاجة المزعجة للترجمة في الاتجاهين، الترجمة (الخطرة أبداً) بين عالمين شديدي الاختلاف في المعنى، كلما ازداد احتمال أن «*يمسح المرء ما سبق أن تعلمه*» من فنون لمناقشة الدلالات المشتركة والتوصل إلى توافق ودي حول المسائل الخلافية.

الحروب الحدودية التي تشن من قبل الجانبين على طرفي الحاجز الفاصل بين الأغنياء والفقراء لا يمكن إلا أن تعمق انهيار التواصل. ولأن الجنود سواء الراغبين أو غير الراغبين في الحروب الحدودية الدائمة يكتسبون المهارات الضرورية لكي يحيوا حياة مريحة وسط الاختلاف، فإنه لا غرابة أن أولئك الذين يمارسون «العلاج بالهرب» ينظرون برعب متزايد إلى احتمال المواجهة مع الغرباء وجهاً لوجه. «الغرباء» (أي الناس الموجودون على الضفة الأخرى من الحاجز) يميلون للظهور بشكل مرعب كلما ازدادوا غربة وابتعاداً عن المألوف، وصعوبة في الفهم، وبقدرما يتوارى الحوار والتفاعل اللذان يمكنهما في نهاية المطاف امتصاص «آخريتهم» ضمن عالم الناظرين إليهم، أو حين يفشل ذلك منذ البدء. التوجه نحو العثور على بيئة متجانسة ومعزولة حدودياً قد يحركه خوف المخالطة، ولكن ممارسة الفصل الحدودي هو مصدر حياة وغذاء الخوف من المخالطة؛ إنه يصير بالتدريج العامل الرئيس والمعزز له.

إلى جانب ما يصفه بـ «التمظهرات الرئيسة للحياة»، وهي تمظهرات مفتوحة، ودودة وموثوقة، يسمي لوغستروب أضدادها الأقوياء - التمظهرات «المكرهة»، تمظهرات بتأثير خارجي ولذا فهي تابعة أكثر مما هي مستقلة؛ أو بالأحرى (حسب تفسير أقرب إلى ما قصده لوغستروب)

تمظهرات تنعكس دوافعها (بمجرد تمثيلها، أو بالأحرى إساءة تمثيلها، كما لو كانت *أسباباً*) على العوامل الخارجية.

كمثال على التمظهرات المكرَهة يُشار إلى الإهانة، الغيرة، الحسد، مجموع تلك المشاعر التي رأيناها من قبل تتلصص خلف ظاهرة «الروسنتيما». ولكن، كما يقترح لوغستروب، في كل حالة تكون السمة البارزة للسلوك هي الخداع الذاتي المهيأ لإخفاء المنابع الحقيقية للفعل. مثلاً، لدى الفرد تصور عن نفسه من العلو بحيث أنه لا يرى بأساً في أنه تصرف بطريقة خاطئة، ولذا يكون جعل شخص آخر مصدراً لإساءة طريقة لتحويل الانتباه عن زلته هو. إننا نشعر بالراحة حين نكون الأشخاص المخطأ بحقهم، كما يشير لوغستروب، ولذا فإن علينا أن نخترع أخطاءً لتغذية هذا الاستمتاع الذاتي. وبهذا تُخفى الطبيعة المستقلة للفعل؛ إنه *الطرف الآخر*، المدان بالسلوك الأصلي الخاطئ، بجريمة كونه البادئ، هو الذي يصور كما لو كان الفاعل الحقيقي للمسرحية. تبقى الذات بكليتها بهذه الطريقة على الجهة المستقبِلة؛ تكون الذات من *يعاني من فعل الآخر* بدلاً من أن تكون فاعلاً مستقلاً.

بمجرد أن يجري تبنيها، تصير هذه الرؤية قادرة على الدفع الذاتي وتعزيز الذات. وللاحتفاظ بالصدقية، لابد للفعل الشنيع المنسوب إلى الطرف الآخر أن يكون أشد شناعة وفوق ذلك أن يكون أقل قابلية أبداً للشفاء أو للعفو، ولابد من الإعلان أن ما ينتج عنه من معاناة لدى الضحية أكثر سوءاً وإيلاماً، لكي يمكن للمرء أن يمضي مبرراً الإجراءات الأكثر قسوة التي يتخذها من يعلن أنه الضحية على أنها «رداً عادلاً» على الإساءة المرتكبة أو على أنها دفاع ضد إساءات ستُرتكب (أو حتى، كما هي في المبدأ العسكري الجديد لوزارة الدفاع الأمريكية، بوصفها «استباقية»؛ أي لتفادي إساءات

يمكن أن ترتكب ليس إلا، حتى وإن لم يكن هناك ما يدل على وجود نية لارتكابها). تحتاج الأفعال المكرهة إلى أن يُنكر باستمرار كونها مستقلة. وهي لهذا السبب تشكل العقبة الأكثر حدة أمام الاعتراف بسيادة الذات ولتصرف الذات على النحو الذي ينسجم مع ذلك الاعتراف. يمكننا أن نخمن أنها أيضاً العوائق الرئيسة أمام تخفيف «الروسنتيما»؛ إنها بدلاً من ذلك عوامل في خلق «الروسنتيما»، ما يشكل بتعبير روبرت ميرتون «نبوءة متحققة ذاتياً»[40]. الحقد البدئي، كما يقال، «تبرره» و«تؤكده» أفعال من يحملونه.

التغلب على القيود المفروضة ذاتياً بإزالة القناع والكشف عن زيف الخداع الذاتي التي تقوم عليها يُبرز، لهذا السبب، على أنه الشرط المبدئي والأساسي لمنح الحرية الكاملة لتمظهر الحياة الرئيس، التمظهر الذي يعبر عن نفسه، أولاً وقبل كل شيء، في الثقة، التعاطف، والرحمة.

إننا نعرف، إلى حدما، ما الذي يجب عمله لتحييد، وإطفاء، بل والسيطرة على، إغراء «الروسنتيما» والدفاع بتلك الطريقة عن التجمع الإنساني ضد المارسات التي يدفع إليها. هذا لا يعني، للأسف، أننا نعرف كيف ننجز ذلك. وحتى لو عرفنا سنحتاج إلى مواجهة المهمة الصعبة المتمثلة باكتشاف (أو اختراع) المصادر والوسائل التي ستقتضيها مهمة كتلك.

«الروسنتيما» إفراز، ناتج جانبي، لأوضاع اجتماعية تضع المصالح وأصحاب تلك المصالح في حالة تصادم. لقد تتبعنا ثلاثة أنواع من العلاقات التي من المحتمل بشكل خاص أن تنتجه: الإذلال (إنكار

(40) روبرت ميرتون: (1944–) أستاذ الرياضيات التطبيقية في معهد كاليفورنيا التقني وحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد.

الكرامة)، التنافس (وضع التنافس)، والتردد الخائف. كل الأنواع الثلاثة منتجات اجتماعية، ليست فردية؛ كل الثلاثة، لهذا السبب، يمكن مقاربتها والتعامل معها فقط من خلال إعادة ترتيب الأوضاع الاجتماعية التي هي مصدرها. محاربة «الروسنتيما» ومنع تناميها وتكاثرها لا يمكن أن يكون سوى مشاريع على المدى الطويل.

وأخيراً: التحدي الأخلاقي لـ «العولمة»، أو، بدقة أكثر، العولمة بوصفها تحدياً أخلاقياً.

مهما كان الذي تعنيه «العولمة»، فإنها تعني أننا جميعاً يعتمد بعضنا على بعض. لم تعد المسافة تعني الكثير الآن. ما يحدث في مكان قد تكون له نتائج عولمية. بالإمكانات، والأدوات التقنية، والخبرة التي امتلكها البشر، يمكن لأفعالهم أن تتحرك على مسافات هائلة من المكان والزمان. مهما كانت محلية مقاصدهم، سيخطئ الفاعلون أن يلغوا من حساباتهم العوامل العولمية، لأنها قد تقرر نجاح أو فشل تلك الأفعال. ما نفعله (أو نحجم عن فعله) قد يؤثر على أحوال الحياة (أو الموت) لأناس في أماكن لن نزورها وأجيال لن نعرفها.

هذا هو الوضع الذي، سواء علمنا أم لم نعلم، نصنع فيه تاريخنا المشترك. مع أن الكثير – ربما كل شيء أو تقريباً كل شيء – في ذلك التاريخ المتكشف يعتمد على الخيارات الإنسانية، فإن الأوضاع التي تتخذ القرارات في ظلها قد لا تكون هي نفسها مسألة اختيار. بعد إزالة أكثر الحدود الزمكانية التي اعتادت أن تقيد احتمالات تلك الأفعال ضمن الحدود التي يمكننا مسحها، ومتابعتها، ومراقبتها، فإننا لم نعد قادرين على حماية أنفسنا أو أولئك

الموجودين على الطرف المستقبِل لأفعالنا في الشبكة العولمية من اعتماد الكل على الكل. لاشيء يمكن عمله لإيقاف العولمة، ناهيك عن عكس حركتها. قد يكون المرء «مؤيداً لـ» أو «ضد» الاعتماد المتبادل عبر الكرة الأرضية، لكن النتيجة ستكون شبيهة بتأييد أو رفض الاحتجاب القادم للشمس أو القمر. غير أن الكثير يعتمد على موافقتنا أو مقاومتنا للشكل اللامتوازن الذي اتخذته عولمة المعاناة الإنسانية حتى الآن.

قبل نصف قرن كان ما يزال ممكناً لكارل ياسبرز[41] أن يفرز «الذنب الأخلاقي» (الشعور بالذنب الذي نشعر به حين نسبب الأذى للآخرين، سواء بما فعلناه أو بما فشلنا في فعله) من «الذنب الميتافيزيقي» (الذنب الذي نشعر به حين يتأذى إنسان، حتى إذا كان الأذى لا تربطه صلة بأفعالنا). مع تقدم العولمة، جُرِّد ذلك التمييز من معناه. كما لم يحدث من قبل تمثل كلمات جون دَنّ،[42] «لا ترسل لتسأل لمن تقرع الأجراس؛ إنها تقرع لك»، توحداً حقيقياً *لمصيرنا*؛ لكن المسألة هي أن التوحد الجديد للمصير لم يوازه مجرد الموازاة توحد مشاعرنا، ناهيك عن أفعالنا.

ضمن الشبكة العالمية الكثيفة للاعتماد العولمي المشترك، لا نستطيع أن نتأكد من براءتنا الأخلاقية متى عانى إنسان آخر من الإهانة، البؤس، أو الألم. لا نستطيع أن نعلن أننا لا نعرف، وليس بإمكاننا أن نتأكد من أنه لم يكن بوسعنا تغيير شيء في سلوكنا كان يمكن أن يبعد أو على الأقل يخفف من مصير من يتألم. قد نكون عاجزين كأفراد، لكن بإمكاننا أن نفعل شيءً مجتمعين، و«الاجتماع» يتألف من الأفراد وهم من يصنعه. المشكلة هي –

(41) كارل ياسبرز: (1883– 1969) فيلسوف وعالم نفس ألماني.

(42) جون دن: (1572– 1631) شاعر إنجليزي من القرن السابع عشر.

كما اشتكى فيلسوف كبير آخر من فلاسفة القرن العشرين، هانز يوناس[43] - أنه على الرغم من أنه لا المكان ولا الزمان يستطيعان الحد من أفعالنا، فإن مخيلتنا الأخلاقية لم تتقدم كثيراً إلى ماوراء المدى الذي اكتسبته في عصر آدم وحواء. المسؤوليات التي نحن على استعداد لتحملها لا تبتعد إلى الحد الذي يصله تأثير سلوكنا على حياة الأعداد المتزايدة من البشر النائين عنا.

لقد أنتجت عملية العولمة حتى الآن شبكة من الاعتماد المشترك التي اخترقت كل بقعة وزاوية من الكرة الأرضية، ولكن لا شيء غير ذلك. من السابق لأوانه بكثير الحديث حتى عن مجتمع عالمي أو ثقافة عالمية، ناهيك عن نظام سياسي عالمي أو قانون عالمي. هل يوجد نظام اجتماعي عالمي يتبلور على الطرف الآخر من عملية العولمة؟ إن كان نظام كهذا موجوداً، فإنه حتى الآن لا يشبه الأنظمة الاجتماعية التي تعلمنا أن نعدها طبيعية. اعتدنا أن نتصور الأنظمة الاجتماعية على أنها كليات تنسق أو توائم أو تكيف كل وجوه الوجود الإنساني - وبشكل خاص الآليات الاقتصادية، والقوة السياسية، والأنماط الثقافية. مع ذلك، فإن ما كان يجري تنسيقه على المستوى نفسه وضمن المجموع الكلي نفسه قد عُزل ووُضع على مستويات متفاوتة كلياً. المدى الذي يصله على مستوى الكوكب رأسُ المال، التمويلُ، والتجارةُ - القوى التي تقرر حدود الخيارات والتأثير المتاح للفعل الإنساني، الكيفية التي يعيش بها البشر وحدود أحلامهم وآمالهم - لم يسايرها بقدر مشابه ما طوره الإنسان من إمكانات للسيطرة على تلك القوى التي تهيمن على حياة البشر.

أهم من ذلك، تلك الأبعاد الكوكبية لم تجارها على مستوى عولمي مشابه

(43) هانز يوناس: (1903- 1993) فيلسوف ألماني.

سيطرة ديمقراطية. يمكننا أن نقول إن القوة «تدفقت» من المؤسسات التي تطورت تاريخياً والتي اعتادت أن تمارس السيطرة الديمقراطية على الاستعمالات وإساءات الاستعمال للقوة في الدول الحديثة. العولمة في شكلها الحالي تعني التقدم في تجريد الدول من القوة و(حتى الآن) غياب أي بديل مؤثر.

عملية هودينية[44] أخرى قام بها ناشطون اقتصاديون من قبل، وإن كان ذلك وبشكل واضح على مستوى أكثر تواضعاً. لقد لاحظ ماكس فيبر، أحد أكثر المحللين دقة لمنطق (أو لا منطق) التاريخ الحديث، لاحظ أن فعل الولادة للرأسمالية الحديثة كان انفصال التجارة عن البيئة المنزلية التي يقصد بها الشبكة الكثيفة من الحقوق والالتزامات المتبادلة التي تنهض بها مجتمعات القرية والبلدة، والأبرشيات ونقابات الحرفيين، حيث تتداخل الأسر والجيران بشكل وثيق. مع ذلك الانفصال (الذي من الأفضل أن يسمى، مع انحناءة احترام للرمز القديم الذي استعمله مينينيوس أغريبا،[45] «انعزالاً») انطلقت التجارة إلى تخم حقيقي، أرض لا أحد فيها تقريباً، خالية من أي هم أخلاقي أو قيود قانونية وجاهزة للخضوع لقانون السلوك الخاص بالتجارة وحدها. لقد أدت المناشط الاقتصادية الخارجة عن الحدود أحياناً، كما نعلم، إلى تقدم مدهش في الإمكانات الصناعية ونمو رأس المال. ونعلم أيضاً، مع ذلك، أنه طوال القرن التاسع عشر ارتد ذلك الخروج عن الحدود ليتسبب في الكثير من البؤس والفقر، وفي تفريق مذهل بين

(44) نسبة إلى الهنغاري الأمريكي هاري هوديني، صاحب الخدع السحرية، المتوفى عام 1926.

(45) مينيوس أغريبا: قائد روماني عاش حوالي القرن السادس قبل الميلاد. يستعمل المؤلف مفردة separation التي تعني «انفصال»، ثم يقترح مفردة secession التي تعني «انفصال» أيضاً أو «انعزال» بالمعنى السياسي/الجغرافي.

مستويات المعيشة وفرصها. أخيراً، نعلم أيضاً أن الدول الحديثة الصاعدة استعادت المساحات الفارغة التي كانت التجارة قد احتلتها لتكون ملكها وحدها. لقد غزت مؤسسات الدولة الحاكمة وواضعة المعايير تلك الأرض في نهاية المطاف مستولية عليها ومستعمرة إياها، وإن لم يتم ذلك إلا بعد التغلب على مقاومة شرسة، فملأت بذلك الفراغ الأخلاقي ومخففة من أكثر نتائجه سلبية في حياة محكوميها/ مواطنيها.

من الممكن وصف العولمة بأنها «الانعزال رقم اثنين». مرة أخرى تهرب التجارة عن قيود البيئة المنزلية، مع أن البيئة المنزلية المتروكة هذه المرة هي «البيئة المنزلية المتخيلة»، المقيدة والمحمية من قبل القوى الاقتصادية، والعسكرية والثقافية وفوقها السيادة السياسية للدول. مرة أخرى، تكتسب التجارة «منطقة خارج الحدود»، فضاء خاصاً بها تتحرك فيه بحرية، ملقية جانباً بعوائق صغيرة تقيمها القوى المحلية الضعيفة وتمضي متجاوزة العقبات التي تقيمها القوى الأكبر. يمكنها أن تمضي نحو أهدافها وتتجاهل أو تتجنب الجميع على أنهم غير مهمين اقتصادياً ومن ثم فاقدين للشرعية. ومرة أخرى نلاحظ الآثار الاجتماعية الشبيهة بتلك التي قوبلت بغضب أخلاقي عند الانعزال الأول، غير أنه الآن (مثل الانعزال الثاني نفسه) على مستوى عولمي هائل.

قبل أكثر من قرن ونصف، وأثناء الانعزال الأول، اتهم كارل ماركس الداعين إلى مجتمع أكثر إنصافاً ومساواة وعدالة بأنهم طوباويون يأملون بإنجاز هدفهم بإيقاف تقدم الرأسمالية على خط سيرها والعودة إلى نقطة البدء، إلى العالم ما قبل الحديث حيث البيئات المنزلية الكبيرة والورش العائلية. لم تكن ثمة إمكانية للعودة، أصر ماركس، وفي هذه المسألة أثبت

التاريخ صحة كلامه. أي نوع من العدالة أو المساواة لديه فرصة للتجذر في الواقع الاجتماعي عليه الآن، كما من قبل، أن يبدأ من حيث استطاعت التحولات غير القابلة لأن تعكس أن تصل بالوضع الإنساني. من الضروري تذكر هذا حين تُتأمل الخيارات الكامنة في قلب الانعزال.

التراجع عن عولمة الاعتماد الإنساني، عن المدى العولمي الذي وصلته التقنية والمناشط الاقتصادية البشرية، لم يعد مطروحاً في أقوى الاحتمالات. ردود فعل من نوع «أدر العربات» أو «العودة إلى الخيام (القومية أو المجتمعية)» لن تنفع. السؤال ليس كيف يمكن إعادة نهر التاريخ ولكن كيف يمكن الكفاح ضد تلوثه بالبؤس الإنساني وكيف يمكن توجيه تدفقه لكي يحقق توزيعاً أكثر تساوياً لما يحمله من فوائد.

وثمة نقطة أخرى يجب تذكرها: مهما كان الشكل الذي قد تتخذه الرقابة العولمية المفترضة على القوى العولمية، لن تكون نسخة مكبرة عن المؤسسات الديمقراطية التي تطورت خلال القرنين الأولين من التاريخ الحديث. لقد صممت مؤسسات كتلك لتناسب الدولة القومية، التي كانت حينئذٍ «الكيان الاجتماعي» الأكبر والشامل لكل شيء، وهي على نحو استثنائي غير مناسبة لتتسع للحجم العولمي. إن الدولة القومية لم تكن بالتأكيد امتداداً للآليات المجتمعية أيضاً. كانت، على العكس من ذلك، الناتج النهائي لأساليب بالغة الجدة للتجمعات الإنسانية والأشكال الجديدة من التضامن الاجتماعي. كما أنها لم تكن ناتجاً لتفاوض وتوافق تم التوصل إليه بصعوبة من خلال المقايضة بين مجتمعات محلية. الدولة القومية التي وفرت في نهاية المطاف الرد المطلوب على تحديات «الانعزال الأول» الذي طبق رغماً عن المدافعين المستميتين عن التقاليد المجتمعية ومن خلال استمرار

التآكل للسيادات المحلية التي كانت ضعيفة وآخذة في الانكماش.

إن رداً عملياً على العولمة لابد أن يكون عولمياً. ومصير رد عولمي كهذا يعتمد على ظهور وتمترس ساحة سياسية عولمية (من حيث إن العولمي يختلف عن الدولي، أو بشكل أصح، المابين دولي). إن ساحة كتلك هي ما يُفتقد بشكل واضح اليوم. اللاعبون العولميون غير راغبين تحديداً في تأسيسها. أعداؤهم الواضحون، المدربون حسب فن الدبلوماسية المابين دولي القديم وغير الفاعل بشكل متزايد، يبدون مفتقرين إلى المقدرة والإمكانات الضرورية. ثمة حاجة إلى قوى جديدة لإعادة تأسيس وتنشيط منتدى عولمي حقيقي بمستوى عصر العولمة، ويمكن لتلك أن تفرض وجودها فقط بتجنب كلا النوعين من اللاعبين.

يبدو هذا هو الشيء الوحيد المؤكد؛ كل ما عدا ذلك يتعلق بقدرتنا المشتركة على الإبداع وممارساتنا السياسية التي تصيب وتخطئ. في نهاية الأمر، قليل من المفكرين، إن كان هناك أحد، استطاع أن يتصور في غمرة الانعزال الأول الشكل الذي ستتخذه عملية إصلاح التلف في الأخير. ما كانوا متأكدين منه أن عملية من ذلك النوع كانت مطلباً ملحاً في زمنهم. كلنا مدينون لهم بتلك النظرة العميقة.

بافتقارنا إلى الإمكانيات والمؤسسات التي نحتاجها للمحاولة الجماعية، نجد أنفسنا محتارين أمام السؤال: «من القادر على فعل ذلك؟"حتى وإن خمنا ما الذي يجب فعله. ولكن ها نحن، وليس ثمة مكان آخر الآن. كما كان القدماء يقولون: *هذه رودس، اقفز هنا*.[46]

(46) عبارة يونانية قديمة من «حكايات آيسوب»: تقال لمن يكثر الحديث عن إنجازاته فيطلب منه تنفيذها أمام الآخرين.

لا يستطيع أحد أن يدعي تسجيل المآزق التي أمامنا حين نصعد الدرج على نحو أفضل من أن يقول الكلمات التي وضعها في فم ماركو بولو العظيم إيتالو كالفينو[47] في كتابه «مدن خفية»: «جحيم الأحياء ليست شيءٍ سيكون: إن كانت هناك جحيم، فهي ما هو موجود مسبقاً هنا، الجحيم التي نعيش كل يوم، التي نشكلها بكوننا معاً. هناك طريقان للهرب من العذاب فيها. الأول سهل على الجميع: اقبل الجحيم وكن جزءاً منها لكي لا تراها بعد ذلك. الثاني خطر ويتطلب انتباهاً مستمراً وترقباً: حاول وتعلم أن تتعرف على من وماذا، في وسط الجحيم، ليس جحيماً، وعندئذٍ دعهم يستمرون، امنحهم فضاءً».[35]

أعتقد أنه لا لفيناس ولا لوغستروب سيرفض إضافة توقيعه على هذه النصيحة.

ملاحظات

1 Sigmund Freud, «Civilization and Its Discontents,» in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961).

2 Quotations in this paragraph are from *Sigmund Freud, Civilization, Society and Religion*, trans. James Strachey, Penguin Freud Library, vol. 12 (London: Penguin, 1991), pp. 300-303.

3 See Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés* (Paris: Flammarion, 2002), pp. 55-56.

4 Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. André Orianne (Evanston, IL.: Northwestern University Press, 1995), pp. 36, liv.

(47) إيتالو كالفينو: (1923– 1985) كاتب وروائي إيطالي.

5 Harvie Ferguson, Phenomenological Sociology: Experience and Insight In Modern Society (Thousand Oaks, California: Sage, 2006), p. 73.

6 See Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel, trans. and ed. Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1964), pp. 134ff.

7 See Zygmunt Bauman, *Postmodernity and Its Discontents* (Cambridge: Polity Press, 1997), ch. 4.

8 Compare Emmanuel Lévinas, «L'Autre, uopie et justice,» Autrement 102 (November 1988): 52-60.

9 See Francois Poirié, Emmanuel Lévinas: Qui étes-vous? (Lyon: Editions la Manufacture, 1987); translation is mine.

10 Simmel, *Sociology of Georg Simmel*, p. 137.

11 Joseph Brodsky, «The Condition We Call Exile,» in On Grief and Reason (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), p. 34.

12 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Phillipe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsubrugh: PA: Duquesene University Press, 1985), pp. 98-99.

13 Ibid., p. 80.

14 See Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi* (Paris: Odile Jacob, 1998).

15 «أديافوريك»: عبارة مستعارة من لغة الكنيسة، تدل في الأصل على معتقد محايد أو لا مبالٍ في مسائل الإيمان وعقيدته. في الاستعمال المجازي هنا، تشير «أديافوريك» إلى حيادية الأخلاق: عدم الخضوع لحكم أخلاقي، الافتقار إلى مغزى أخلاقي.

16 Colette Drawling, *Cinderella Complex* (New York: Pocket Books, 1991).

17 See Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 21ff.

18 See Frank Mort, «Competitive Domains: Democratic Subjects and Consuming Subjects in Britain and the United States since 1945,» in *The Making of the Consumer: Knowledge, Power and Identity in the Modern World*, ed. Frank Trentmann (Oxford: Berg, 2006), pp. 225ff. يستشهد مورت بتقارير مركز هنلي: *Planning for Social Change* (1986), *Consumer and Leisure Futures* (1997), and *Planning for Consumer Change* (1999). مركز هنلي منظمة تسويقية

توفر للصناعات الاستهلاكية معلومات حول الأنماط المتغيرة للرفاهية لدى زبائنهم المحتملين من البريطانيين.

19 Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Hans Fink and Alisdair MacIntyre (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), p. 8.

20 Leon Shestov, «All Things Are Perishable,» in *A Shestov Anthology*, ed. Bernard Martin (Athens: Ohio University Press, 1970), p. 70.

21 See J. Livingstone, «Modern Subjectivity and Consumer Culture,» here quoted from Russell W. Belk, «The Human Consequences of Consumer Culture,» in *Elusive Consumption*, ed. Karin M. Ekström and Helen Brembeck (Oxoford: Berg, 2004), p. 71.

22 Colin Campbell, «I Shop Therefore I Know That I Am,» in *Elusive Consumption*, ed. Karin M. Ekström and Helen Brembeck (Oxford: Berg, 2004), pp. 41-42.

23 See Hochschild, *Commercialization of Intimate life*, pp. 208ff.

24 Ibid.

25 See Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (New York: Henry Holt, 1997), pp. xviii-xix.

26 Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand*, trans. Susan Dew and van Kooten Niekerk (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2002) p. 26.

27 Ibid.

28 See Levinas, *Ethics and Infinity*, pp. 10-11.

29 Nan Ellin, «Fear and the City Building,» *Hedgehog Review* 5, no. 3 (Fall, 2003): 43-61.

30 B. Diken and C. Laustsen, «Zones of Indistinction: Security, Terror, and Bare Life,» in Space and Culture 5 (2002): 290-307.

31 G. Gumpert and S. Drucker, «The Mediated Home in the Global Village,» in *Communication Research* 25, n. 4 (1998): 422-438.

32 M. Schwarzer, «The Ghost Wards: The Flight of Capital from History,» *Thresholds* 16 (1998).

33 Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (London: Faber and Faber, 1996), pp. 39, 42.

34 Ibid., p. 194.

35 Italo Calvino, *Invisible Cities*, trans. William Weaver (New York: Vintage, 1997), p. 165.

◆

الفصل الثاني

القتل الباتر
أو إرث القرن العشرين وكيف نتذكره

◆

في مطلع الحقبة الحديثة، كان ينظر إلى الطبيعة بوصفها مصدراً رئيساً للغموض الذي يحيط بالحياة البشرية. الفيضانات وموجات الجفاف، والمجاعات التي ضربت بدون سابق إنذار، والأمراض المعدية التي أتت بدون إعلان مسبق، والأخطار التي لا يمكن الحديث عنها والمتلصصة في «الأحراش»؛ فضاءات لم تمسها حماسة التنظيم البشري بعد والتي تبدأ عادة على بعد عدة ياردات من حاجز المزرعة - كانت المخازن الرئيسة للمجهول المخيف. حتى الأخطار التي جاءت من تهديدات أناس آخرين نُظر إليها على أنها آثار جانبية للمساوئ الناجمة عن تأنيس الطبيعة. النوايا السيئة، والحقد، والسلوك الفوضوي للجيران القريبين أو في الشارع المجاور، أو وراء النهر، الذي جعل الناس يخافون ويرتعدون تحسباً للكارثة المقبلة، صنفت على أنها من الطبيعة، هي أبعد ما تكون عن الجانب الذي صنعه الإنسان من العالم. نُظر إليها بوصفها النتائج المؤسفة للغرائز العنيفة، «العدوانية الطبيعية»، والميل المتمثل في «*حرب الجميع ضد الجميع*» التي اعتبرت «الحالة الطبيعية» للبشرية، بوصفها إرثاً ومعثورات لـ «الطبيعة» الخام التي كان من

الضروري وفي الحال التخلص منها، إصلاحها، أو كبتها من خلال السعي الصبور والمرهق والدقيق المتمثل في «عملية التحضر».

أسطورة الحقبة الحديثة التي قُصد بها بناء الثقة كانت قصة البشر وهم يرفعون أنفسهم بعقولهم، ألمعيتهم، تصميمهم، وجهودهم، تلك النماذج المحسّنة لعملية رفع الإنسان نفسه بجهده الخاص من وحول الوضع «الطبيعي»، «الما قبل حضاري». لازمات تلك الأسطورة كانت الثقة المطلقة بقدرة الإنسان على تحسين الطبيعة والاعتقاد بتفوق العقل على «قوى الطبيعة العمياء» التي يستطيع البشر، بمساعدة العقل، أن يسيطروا عليها لتقوم بمهام مفيدة، أو يقيدوها حين يتضح أنها مزعجة. وكانت أكثر سمات الأشياء الطبيعية إثارة للاستياء وصعوبة في التقبل - أي الأشياء والأوضاع التي يعالجها الجهد الإنساني نحو غاية محددة وبهداية من العقل - أن سلوكها الفوضوي العشوائي تحدى التوقعات، تفادى السيطرة الإنسانية، وبذلك فجّر خطط الإنسان.

كانت فكرة «النظام الحضاري» رؤية للوضع البشري أُزيل منها ومُنع كل ما لم يسمح له بأن يكون جزءاً من ذلك النظام. بمجرد انتهاء عملية التحضر، لن تتبقى زوايا مظلمة، لا ثقوب سوداء من الجهل، لا مناطق رمادية من التردد، لا أوكار للغموض الشرير. كان هوبز يأمل (على النحو الذي نتذكره بفضل أجيال من تلامذته المخلصين) أن المجتمع (الذي يعرف هنا على أنه الدولة بوصفها حاملة القوة السيادية) سيوفر في النهاية الحماية من الغموض المطلوبة بإلحاح والمرغوبة في كل مكان، وذلك بالدفاع عن مواطنيه ضد قوى الطبيعة المخيفة وضد شرورها الكامنة وغرائزها المنحطة، التي لا يستطيعون أن يهزموها وحدهم. بعد سنين عديدة، في

منتصف القرن العشرين، لخص كارل شميت[1] إن لم يكن واقع الدولة الحديثة فعلى الأقل هدفها بتعريف «السيادي» على أنه الذي يقرر حالة الاستثناء. في تعليقه على تعريف كارل شميت، اقترح جورجيو أغامبن[2] مؤخراً أن السمة المميزة للدولة السيادية هي «علاقة الاستثناء»، التي من خلالها «يمكن ضم شيء فقط من خلال استثنائه»، وأن القاعدة تفرض نفسها بوضع حدود تطبيقها.[1] لقد قامت الدولة الحديثة بالفعل لإدارة الشؤون الإنسانية من خلال استثناء كل شيء لا يمكن التعامل معه ليصير بالتالي غير مرغوب به. وقد أضيفُ أن الغموض، وكل ما تسبب به وأضاف إليه (كل ما كان عصياً على التعامل معه، وتجنب التصنيف، وعُرِّف بوضوح أقل، وكان عبر نوعي، ومبهماً، ومترددا) كان التلوث الرئيس والأكثر سُمّيّة وضرورة للاستثناء من النظام الذي صنعه الإنسان. كانت الدولة الحديثة نشاطاً معنياً بالتطهير يهدف إلى النقاء.

أرى أن هذا الميل في الدولة الحديثة وصل ذروته منتصف القرن الماضي؛ بعد أن مضى جزء كبير من ذلك القرن تحت سيطرة النهاية المرتقبة للتاريخ كما عرف في ذلك الحين: التاريخ بوصفه اللعب الحر لقوى منفلتة وغير منسجمة.

في أربعينيات القرن العشرين، حين تسربت شائعات القتل الجماعي لليهود عبر الأراضي الأوروبية التي يحتلها النازيون إلى خارج تلك الأرضي، استعيدت مفردة «هولوكوست» (المحرقة) التي وردت في الكتاب المقدس

(1) كارل شميت: (1888– 1985) مفكر ألماني يعد من أهم مفكري القرن العشرين.

(2) جورجيو أغامبن: (1942–) فيلسوف إيطالي.

وأعيد توظيفها لتسمية ما حدث. لم يكن لذلك الحدث سابقة في التاريخ المدون ولم يكن لها من ثم مقابل في المعجم. كان من الضروري اختراع اسم جديد لفعل «القتل الباتر «categorical murder» – للإعدام الجسدي للرجال والنساء والأطفال فقط لأنهم ينتمون (أو جعلوا ضمن من ينتمون) إلى فئة من البشر غير صالحة للنظام المستهدف والذين أُصدر بحقهم، لذلك السبب، حكم سريع بالإعدام. بحلول خمسينيات القرن، كانت مفردة «هولوكوست» القديمة/ الجديدة قد لقيت قبولاً واسعاً على أنها الاسم المناسب لما قصد به أن يكون تدميراً لليهود الأوروبيين الذي نفذ في الأعوام مابين 1940 و1945 بمبادرة من القيادة النازية.

ومع ذلك ففي الأعوام التالية، حصل توسع في استعمال المفردة لتشمل أنواعاً عديدة من القتل الجماعي الموجه ضد جماعات إثنية، وعرقية، ودينية، وكذلك الحالات التي يكون فيها إضعاف وطرد لجماعات مستهدفة، بدلاً من إفنائها بالكامل، هو الهدف المعلن أو الضمني. نتيجة للحمولة العاطفية الهائلة للمفردة والإدانة الأخلاقية العالمية للأعمال التي دلت عليها، فقد انتشرت الرغبة في تسمية أي أذى سبب المعاناة على أنه حالة أخرى من حالات «الهولوكوست». لقد اتسعت أنواع الدمار التي أنزلتها جماعة إنسانية بأخرى تستحق أن توصم بأنها هولوكست آخر على مر السنين لتتجاوز بكثير موقعها الأصلي. صارت مفردة «هولوكست» مفهوماً «متنازعاً عليه»، يستعمل في العديد من الصراعات الإثنية والصراعات الجماعية العنيفة الأخرى، ليكون تهمة ترفعها جماعة في وجه سلوك ونوايا العدو لكي تبرر عداءها هي.

في اللغة الدارجة، تميل «هولوكوست» هذه الأيام إلى أن تكون سهلة

الاستبدال بمفردة «جينوسايد» (إبادة جماعية) – وهذه من مستجدات اللغة في القرن العشرين. في عام 1993 لاحظت هيلين فاين[(3)] أنه ما بين عامي 1960 و1979 «كانت هناك على الأقل دزينة من الإبادات والمذابح الجماعية – حالات شملت الأكراد في العراق، الجنوبيين في السودان، التوتسي في رواندا، الهوتو في بوروندي، الصينيين ... في إندونيسيا، الهندوس والبنغاليين الآخرين في شرق باكستان، والآش في باراغوي، وأناساً كثيرين في أوغندا».[2] ومنذ كتابة تلك الكلمات، طالت القائمة بشكل كبير، وفي اللحظة التي أكتب فيها كلماتي هذه لايبدو أنها تقترب من النهاية. الإبادة الجماعية، حسب تعريف فرانك تشوك وكيرت يوناسون[(4)]، «هي شكل من أشكال القتل الجماعي من جانب واحد تنوي فيه دولة أو سلطة أخرى أن تدمر جماعة، حسب تعريف مرتكبي القتل لتلك الجماعة والعضوية فيها».[3] في الإبادة الجماعية، تتداخل السيطرة على الحياة بسلطة التعريف (أو بدقة أكبر، بسلطة الاستثناء). قبل الإبادة الجماعية لجماعة يأتي تصنيف الجماعات إلى أنواع وتحديد الانتماء إلى نوع محدد على أنه جريمة كبرى. في عدة حروب تقليدية، كان عدد الضحايا يفوق بعدة أضعاف أعداد ضحايا إبادة جماعية. لكن ما تختلف الإبادة الجماعية به عن غيرها حتى من أكثر الصراعات عنفاً ووحشية ليس أعداد الضحايا وإنما ***طبيعتها الفردية***. في الإبادة الجماعية، تكون الأهداف المتوقعة للعنف محددة من ***طرف واحد*** ومحرومة من حق الرد. سلوك الضحايا أو ما يتسم به أفراد النوع المحكوم عليه من خصال

(3) هيلين فاين: (1934–) عالمة اجتماع متخصصة بالإبادات الجماعية وحقوق الإنسان والعنف الجماعي وغيرها.

(4) فرانك تشوك وكيرت يوناسون: لهما كتاب بعنوان **علم اجتماع الإبادات الجماعية وتاريخها، تحليل ودراسة حالة**، صادر عن جامعة ييل عام 1990.

لا علاقة له بقدرهم المحدد سلفاً. الدليل الكافي على الجريمة الكبرى، على التهمة التي لا مجال فيها للاستئناف، هي حقيقة كونهم متهمين.

إذا كانت هذه هي الطبيعة الحقيقية لما تتضمنه الإبادة الجماعية من ممارسات، فإن المعنى الدارج لكلمة «هولوكوست»، المرادفة إلى حد بعيد لكلمة «إبادة جماعية» (جينوسايد) والتي يمكن لذلك استبدالها بها، يحمل علاقة مبهمة بالمعنى الذي تحمله المفردة التي تظهر في سِفر اللاويين، حسب الترجمة اليونانية للعهد القديم، الذي استلت منه. لقد استعيدت تلك الكلمة القديمة واستدعيت بوصفها مجازاً لإبادة النازيين لليهود ربما بسبب ما توحي به من *شمولية في التدمير*. المفردة اليونانية ςοτσvακόλό كانت ترجمة حرفية للمفردة العبرية التي تعني «محروق بالكامل»، المتطلب المتضمِّن أن ما يقدم لـ *المعبد* لابد أن يكون محروقاً بالنار *بأكمله*.

غير أن ما يجعل الدلالتين الأصلية والمجازية الشديدتي البعد بعضهما عن بعض هي حقيقة أن «المحروق بالكامل» التي تشير إليها المفردة القديمة كانت مثقلة بالدلالة الدينية: قصد منها أن ترمز إلى اكتمال الخضوع الإنساني للإله والإخلاص غير المشروط له. كان ضرورياً لما يقدم أضحية أن يكون ثميناً جداً، ممتلكات رفيعة للمؤمن: ثيران صغيرة وخرفان اختيرت بعناية، عينات لا عيب فيها، كاملة في كل التفاصيل كمال التبجيل الإنساني للإله وتكريس الإنسان نفسه لاتباع التعاليم المقدسة. وكان بناء على هذا التوسع المجازي أن كلمة «أضحية» صارت تدل، حسب قاموس أكسفورد للإنجليزية، «التنازل عن شيء غالي الثمن ومرغوب جداً من أجل شيء له متطلب أعلى أو أشد إلحاحاً».

إذا كان هذا ما تعنيه التضحية، فإن «الهولوكوست» أبعد ما يكون

عن التضحية. ضحايا[5] الهولوكوست، وبشكل أكثر عمومية كل ضحايا الإبادات الجماعية، ليسوا أناساً «ضُحي» بهم من أجل قيمة أسمى. هدف الإبادة الجماعية، بتعبير جورجيو أغامبن، هو «هومو ساكر»[6] - أي «من يمكن قتله من دون التضحية به». موت *الهومو ساكر* مفرغ من المغزى الديني؛ *الهوموساكر* ليس مجرد شخص ذي قيمة أقل وإنما كيان لا قيمة له، سواء أكانت مقدسة أم دنيوية، سماوية أم أرضية. ما يُعدم هو «حياة مجردة»، مجردة من أية قيمة. «في حالة الـ *هوموساكر* يوضع الإنسان خارج القانون الإنساني من دون أن يسمح له بدخول مملكة القانون الإلهي». إنه هدف «لاستثناء مضاعف، من *الحق الإنساني والحق الإلهي*».[4]

يمكننا القول إن يهود ألمانيا والبلدان الأخرى التي احتلها النازيون في أوروبا (إلى جانب روما وسنتي)، قبل أن يُجمّعوا ويساقوا إلى مخيمات الموت، قبل أن يطلق عليهم الرصاص، أو يخنقوا، كانوا قد أعلن أنهم، كما يقال، مجموعة من *الهومو ساكر* - صنف تعد حياته مفرغة من كل قيمة إيجابية ولا يحمل قتلهم أي مغزى أخلاقي أو يقتضي عقاباً. حياتهم كانت unwertes Leben - حياة لا تستحق الحياة - مثلها مثل حياة الغجر، والمثليين، والمرضى العقليين والمعاقين عقلياً، حسب الرؤية النازية لـ «النظام الجديد» (Neue Ordnung)؛ أو، بتعبير تقرير الحكومة السويدية لعام 1929، كانوا أناساً «تتمثل مصلحة المجتمع في أن يكون عددهم في الحد الأدنى

---

(5) تجريد مفردات «تضحية» و«ضحية» من الدلالة الدينية يوجد مفارقة ناتجة عن استعمال كلمة تعني «تضحية دينية» ثم تجريدها من تلك الدلالة. فحتى كلمة «فكتم» Victim اللاتينية Victima واستعمالاتها في اللغات الأوروبية يعود إلى الدلالة الدينية للأضحية المقدسة.

(6) حسب القانون الروماني، «الهومو ساكر» Homo sacer تشير حرفياً إما إلى «الإنسان المقدس أو الإنسان الملعون".

الممكن».[5] المشترك بين كل تلك الأصناف هو عدم ملاءمتها للنظام الجديد والأفضل الذي خطط لأن يحل محل الواقع الفوضوي؛ النظام الاجتماعي وقد طُهّر من الأخلاط والندوب والنقائص غير المرغوب بها، النظام الذي انطلق الحكام السياديون لبنائه.

كانت رؤية ترسم نظاماً كاملاً يوفر المعايير لفصل «الصالح» عن «غير الصالح»؛ المواطنين الذين تستحق حياتهم أن يُدافع عنها وتُدعم عن أولئك الذين لا يمكنهم أن يقدموا خدمة لتقوية النظام الجديد وإنما كان من المحتم بدلاً من ذلك أن يفسدوا انسجامه. القوة السيادية (القوة الممارسة على البشر وقد أُنقصوا إلى «مجرد أجساد») مكنت بناة النظام الجديد أن يسمحوا لمحكوميهم بدخول النظام أو استثنائهم منه كما يشاء البناة. إن ادعاء الحق بالضم أو الاستثناء من عالم الحقوق القانونية والالتزامات الأخلاقية كان جوهر السيادة للدولة الحديثة. وكان الهولوكوست (إلى جانب التطهيرات الكاسحة لـ «غرباء الطبقة» في روسيا الستالينية) بالاتفاق الجماعي المظهر الأكثر تطرفاً وحدة لذلك الادعاء.

لقد كانت الإبادات الجماعية مرافقة للبشرية طوال تاريخها. ولكن النوع المختلف من الإبادة الجماعية التي تسمى هولوكوست لم يكن من الممكن تصورها خارج إطار المجتمع الحديث. تطلّب القتل المنظم، الممارس على مدى زمني طويل، إمكانات هائلة وتعديلاً مستمراً للإجراء. كان ذلك من المستحيل تقريباً بدون مخترعات حديثة ومميزة كالتقنية الصناعية؛ بدون البيروقراطية، بتقسيمها الدقيق للعمل؛ التراتبية الصارمة للأوامر والانضباط، وكذلك تحييد القناعات الشخصية (والأخلاقية)؛ والطموح الإداري لإخضاع الواقع الاجتماعي لأنموذج من الأنظمة مصمم

عقلانياً؛ ابتكارات حدث أنها الأسباب الرئيسة أيضاً وراء النجاحات المذهلة للعصر الحديث. «تأمل الأرقام»، يقول جون ب. سابيني وماري سِلْفر:

> قتلت الدولة الألمانية ستة ملايين يهودي تقريباً. بمعدل 100 يومياً [وهذا هو رقم الضحايا حسب الكرستال ناخت المخزي[7]، المذبحة التي نظمها النازيون لليهود الألمان] كان الأمر سيحتاج 200 سنة. العنف الجماهيري يعتمد على الأساس النفسي الخاطئ، على العاطفة العنيفة. الناس قابلون لأن يتلاعب بهم ليغضبوا، لأن الغضب لا يمكن الاحتفاظ به لمئتي عام. العواطف، وأسسها البيولوجية، لها مدة زمنية طبيعية؛ الشهوة، حتى شهوة الدم، يمكن إشباعها في النهاية. أكثر من ذلك، العواطف هشة كما هو معروف، ويمكن قلبها. الجمهور الذي يقتل بدون محاكمة لا يُعتمد عليه، يمكن أحياناً أن يُحرك بالتعاطف - بألم طفل، مثلاً. لتمحو «جنساً بشرياً» من الوجود من الضروري قتل الأطفال.[6]

لمحو «جنس بشري» أو «طبقة» تنقل عبر الأجيال إمكاناتها التدميرية، من الضروري كبت العواطف الإنسانية والتمظهرات الفردية الإنسانية الأخرى، وإخضاع السلوك الإنساني لسيطرة العقل الأداتي التي لا تناقش.

(7) الكرستال ناخت أو ليلة الزجاج المكسور: حدثت عام 1938 حين هاجم الجيش الخاص وتشكيلات حزبية أخرى اليهود ودمروا منازلهم، وقتلوا العشرات منهم وألقى القبض على عشرات الآلاف لإرسالهم إلى معسكرات الاعتقال.

لقد جعلت الحداثة الهولوكوست ممكناً، بينما كان الحكم الشمولي (أي السيادة الكاملة والمطلقة) هو الذي نقل تلك الإمكانية إلى حيز التنفيذ.

لقد أعلن هتلر، بينما كان الثناء عليه يصل من أماكن بعيدة عن الأرض التي كان يحكم، عن وصول العهد الذي عمره ألف عام والذي سيبدأ باجتثاث «الحياة التي لا تستحق الحياة». وأعلن ستالين إعلاناً أسعد المتحمسين له في جميع أنحاء العالم هو أن نهاية الظلم، مقروناً بنهاية الاضطهاد الطبقي وحروب الطبقات، صار قريباً جداً؛ لا ينتظر سوى الكشف عن آخر أعداء المجتمع وإعدامهم، المجتمع الذي ستؤكد لاطبقيته نفسها بإطلاق النار على كل من اعترض ولم ينسجم أو تجويعهم حتى الموت. وإننا باستعمال مفهوم شميت كما أشاعه أغامبن يمكننا أن نقول إن كلا النوعين من الحكم الشمولي في القرن العشرين استقصيا حدود (أو لا حدود؟) القدرة السيادية على الاستثناء. كانت أوشفتز وكوليما[8] مختبرات أجريت فيها الأبحاث والتجارب التطبيقية على الحدود التي تصل إليها القابلية البشرية للانصياع، والأهم من ذلك أكثر الوسائل نجاعة في تطهير المجتمع من تلوثاته الفوضوية المتسببة بضبابية الرؤية.

في الأنظمة الشمولية أطلق العنان لتوجه الدولة السيادي (الذي وصفه ماكس فيبر في مطلع القرن، وكذلك نوربير إلياس فيما بعد، على أنه «احتكار لوسائل الإكراه») وسمح له بأن ينطلق هائجاً، على أمل أن يكتشف حدوده (أو بالأحرى أن يثبت قدرته على التجاوز في وجه كل الحدود الحاضرة والمستقبلية). لم تكن المغامرة الشمولية خارجة عن المألوف، مجرد «صدفة

(8) أوشفتز وكوليما: معسكران نازيان للاعتقال والإبادة.

تاريخية» يمكن تفسيرها وتجاوزها من حيث هي تشويه سرطاني للجسم السياسي المتعافي عادة، وإنما كانت محاولة متصلة لتوسيع صلاحية الجسم لإمكاناته القصوى.

أثناء القرن الماضي تعرض ستة ملايين يهودي تقريباً وحسب بعض التقديرات ما يقارب المليون من الغجر، ومعهم عدة آلاف من المثليين والمعاقين عقلياً، لإطلاق النار والتسميم والحرق على يد بناة النظام العالمي الجديد الذي صممه النازيون - لأنهم لم ينسجموا مع النظام الذي كان على وشك القيام.

لم يكن أولئك هم الضحايا الوحيدين للعدد الضخم من مواقع البناء الموزعة على أرجاء الأرض - ولا حتى قريبين من ذلك - حتى وإن اتضح أنهم الأسوأ والأكثر تردداً في الأحاديث بين ضحايا الاندفاع نحو البناء. قبلهم قتل مليون ونصف المليون أرميني لأنهم كانوا الشعب الخطأ في المكان الخطأ، تبعهم في ذلك عشرة ملايين من الكولاكيين، المزارعين الأغنياء، سواء أكانوا كذلك فعلاً أم أُدّعي أنهم كذلك، في أوكرانيا، الذين تعرضوا للتجويع حتى الموت لأنهم لم يكونوا بشراً يصلحون للانضمام إلى العالم الجديد والشجاع حيث الانسجام اللاطبقي. بعدهم اجتُثّ ملايين المسلمين لأنهم كانوا وصمة في المشهد الهندوسي المنسجم، وملايين الهندوس فقدوا حياتهم لأنهم لوثوا مشهد المسلمين. ودمر الملايين لأنهم وقفوا في وجه القفزة الصينية إلى الأمام أو في وجه الانسجام الهادئ، غير المعتكر، والبسيط، الأشبه بانسجام المقابر، الذي قرر الخمير الحمر أن يحلوه محل العالم الإنساني الفوضوي والمليء بالضجيج، العالم الخام وغير النظيف. كل قارات الأرض رأت قبائل هوتو خاصة بها تبيد جيراناً من

التوتسي، بينما يقوم التوتسي في كل مكان برد مماثل. كل القارات كان لها ما يملؤها من الدارفوريين والسودانيين والسيراليونيين والتيموريين الشرقيين والبوسنيين.

دعوني أكرر: كل تلك المذابح وأشباهها اختلفت عما لا يحصى من انفجارات القسوة البشرية في الماضي، ليس لمجرد (أو حتى ليس بالضرورة بسبب) عدد ضحاياها وإنما أيضاً بسبب أنها كانت أمثلة من ***القتل الباتر***. في هذه الحالات جرى إفناء رجال ونساء وأطفال لأنهم صنفوا على أنهم كائنات ينبغي إفناؤها.

الذي جعل كل تلك الحالات أشكالاً من القتل الباتر كان، أولاً، الحقيقة المتمثلة في أن مجرد تصنيفهم والحكم عليهم، وهما عمليتان نفذهما من طرف واحد قتلتهم المتوقِّعون، حسمتا قدَر أولئك الضحايا، وليس أيّ دليل آخر على «الذنب». كان التصنيف غير معني بتنوع السمات الشخصية لمن جرى تصنيفهم، أو بدرجة الخطر التي يمكن أن يمثلها أفراد المجموعة المحكوم عليها. لذا لم يكن من المهم، حسب منطق القتل الباتر، ما إذا كان الضحايا كباراً أم صغاراً، أقوياء أم ضعفاء، سيئين حقيقة أم لم يكونوا. لم يكن من الضروري أن يرتكب الضحايا المحتملون جريمة يعاقبون عليها لكي يعلَن الحكم وينفَذ الإعدام. ولم يكن يعني الحكم ما إذا كان الخطأ الذي ارتكبوه مثبتاً أم لا، ناهيك عما إذا كان ثمة اتساق بين نوع العقاب وخطورة الجرم المفترض. وفي المقابل، لم يكن في ما فعل الضحايا أو لم يفعلوه ما يجعلهم يفوزوا بالخلاص - لم يكن هناك ما يمكن أن يجعلهم يُستثنون من القدر الذي يشمل كل المجموعة التي ينتمون إليها. فكما ذكر راؤول هلبرغ[9]

(9) راؤول هلبرغ: (1926– 2007) مؤرخ أمريكي أشهر أعماله **تدمير يهود أوروبا**.

في ملاحظة شهيرة، كان قدر اليهود الأوروبيين قد حُدد وحُسم في اللحظة التي أكمل فيها المسؤولون النازيون سجلاتهم اليهودية منفصلة عن قوائم المواطنين الألمان «العاديين»، وختموا على جوازاتهم بالحرف «J».[10]

ثانياً، ما يجعل مراكمة الجثث أنموذجاً للقتل الباتر هو أنه وحيد الاتجاه. القتل الباتر هو النقيض المباشر للمعركة، لمواجهة بين قوتين، كلاهما مصممة على تدمير عدوها، حتى وإن كانت إحداهما مدفوعة بالدفاع عن النفس فقط، بعد أن استثيرت وهوجمت ووضعت في الصراع بسبب عدوانية الطرف الآخر. القتل الباتر هو من البداية حتى النهاية شأن *وحيد الطرف*. فقد اتخذت الاحتياطات للتأكد من أن الضحايا على الجانب المستقبل من العملية وأنهم سيظلون عليه، الجانب الذي صُمم ويُدار بالكامل من قبل مرتكبي الجرم. أثناء القتل الباتر، تكون الخطوط الفاصلة بين منفذي الأعمال ومن تقع عليهم، بين حق المبادرة وتحمل نتائجها، بين «الفعل» و«المعاناة»، قد جعلت واضحة جداً ومحمية وغير قابلة للتجاوز. المقصود بالقتل الباتر أن تجرد الأهدافُ البشرية المحددة من حياتها - ولكن أيضاً، وبشكل مسبق، سحب إنسانيتها منها، التي يعد حق الذاتية، حق الفعل الموجه ذاتياً، مكوناً أساسياً وحيوياً لها.

لأنه ارتكب في قلب أوروبا، التي نظرت إلى نفسها على أنها في ذلك الوقت قمة التقدم التاريخي والضوء الذي يهتدي به بقية البشر الأقل تحضراً والأقل استعداداً للتحضر؛ ولأنه نفذ بتصميم غير عادي، بمنهجية وثبات على مدى زمني طويل؛ ولأنه حشد الدعم والتوجيه طوال العملية من «أفضل» ما في العلم والتقنية، الذي تفخر به الحضارة الحديثة وتتوج رأسها

(10) الحرف «J» يرمز إلى كلمة «Jew» أي يهودي.

به؛ ولأنه أنتج رقماً يهيل العقل من الجثث بينما هو يوزع على البعيد والقريب دماراً أخلاقياً غير مسبوق بتحول معظم الأوروبيين إلى شهود صامتين على الرعب الذي سيستمر في مطاردة ضمائرهم لسنوات عديدة ستأتي؛ ولأنه خلّف وراءه كماً ضخماً وغير معتاد من الشواهد المكتوبة والمسجلة من القسوة، والبؤس، والإهانة، والإذلال؛ ولأنه حصل على ومُنح انتشاراً عالمياً أكثر وتسلل إلى الضمير العالمي بعمق أكثر من أي حالة أخرى من حالات القتل الباتر؛ لهذه الأسباب كلها، وعلى الأرجح لأسباب أخرى - اكتسب الهولوكوست اليهودي في الوعي العالمي موقعاً أيقونياً، موقعاً خاصاً به وحده. يمكن للمرء أن يقول إنه يقف وحده بوصفه أنموذجاً مثالياً، أنموذجاً أعلى، أو اختصاراً للقتل الباتر في حقيقته. ويمكن للمرء أن يمضي قائلاً إنه تحول نتيجة لذلك إلى اسم نوع لنزعات القتل الواضحة من دون مواربة وتتفجر باستمرار وتراتب مخيف على مدى التاريخ الحديث.

كان ثمة أمل قبل خمسين أو ستين عاماً أن تسبب المعرفة البشعة بالهولوكوست صدمة توقظ البشرية من نعاسها الأخلاقي وتجعل المزيد من الإبادات الجماعية مستحيلاً. ولم يحدث ذلك. لقد أثبت موروث الهولوكوست قدرته على الإغراء بالمزيد من الإبادات الجماعية للوصول إلى «حلول نهائية» أخرى في الوقت نفسه الذي أدى فيه إلى كراهية لتلك الحلول. بعد ما يزيد على النصف قرن، تظل مشكلة تحصين المجتمع ضد مغريات الإبادة الجماعية مفتوحة على مصراعيها.

بعد قول هذا كم كان رائعاً لو أمكن للمرء أن يضيف أن الهولوكوست اليهودي، لما سببه من رعب يفوق الوصف والاشمئزاز الذي تلا الكشف

عنه، تسبب في بدء عصر أكثر تحضراً وإنسانية في تاريخ البشرية، أنه أدخلنا في عالم أكثر أمناً وأكثر حساسية خلقية؛ أنه حتى إن كان الميل إلى القتل لم تجف منابعه تماماً، فإن الفتائل الضرورية لإشعاله صارت منذ الآن فصاعداً مما يصعب العثور عليه، أنها ربما سحبت من أماكن تصنيعها نهائياً. لكن للأسف، ليس بإمكان المرء أن يقول كل ذلك. لقد أثبت ميراث الهولوكوست أنه أكثر تعقيداً من أن يسمح بقول ذلك بأي قدر من القناعة. منطق التعايش البشري لا يتسق مع مفاهيم منطق الضمير الأخلاقي، والمنطقان ينتجان عقلانيات شديدة التباين.

لاشك أن الهولوكوست غيّر وضع العالم، ولكن ليس بالضرورة بالطريقة المتوقعة أو المأمولة. أضاف الهولوكوست الكثير إلى المعرفة الجمعية للعالم الذي نسكنه بمجموعنا، وأن تلك المعرفة الجديدة كان لابد أن تغير طريقة عيشنا في العالم وطريقة تفكيرنا حول التجربة الماضية وروايتنا لها واحتمالات العيش المشترك. قبل أن ينفذ، لم يكن الهولوكوست قابلاً للتصور. بالنسبة لمعظم الناس ظل مستعصياً على الفهم عندما كان قد بدأ. اليوم، من الصعب تصور عالم يخلو من احتمال حدوث هولوكوست، أو حتى عالم محصن بأمان، ناهيك عن أن يكون مؤمَّناً ضد تنفيذ احتمال كذاك. لقد تنبهنا جميعاً، والتنبيه لم يتوقف.

لكن ماذا يعني أن يعيش المرء في عالم مشحون دائماً بذلك النوع من الرعب الذي جاء الهولوكوست ليكون أنموذجاً له؟ هل تجعل ذاكرة الهولوكوست العالم أفضل وأكثر أمناً، أو أسوأ وأكثر خطورة؟

لقد فسر مارتن هايدغر[11] **الوجود** (Sein) على أنه معادل لعملية من

(11) مارتن هايدغر: (1889– 1976) فيلسوف ألماني.

الاستعادة Wiederholung المستمرة للماضي. لا توجد طريقة أخرى **للوجود** لكي يوجد، وينسحب هذا على ***الجماعات*** الإنسانية مثلما ينسحب على ***الأفراد*** من البشر. الوجهان (الفردي و/أو الجماعي) من الهوية اللذان ميزهما بول ريكور[12]، l'epsite (الاختلاف القريب جداً من التفرد) وla memete (استمرار الذات، الهوية متماهية مع نفسها عبر الزمن)، تتشابكان إلى حد كونهما غير قابلتين للانفصال، لا تستطيع إحداهما أن تبقى على قيد الحياة وحدها. وبمجرد وضع ملاحظات هايدغر وريكور معاً يتضح الدور الحيوي الذي يلعبه الاحتفاظ بالماضي في تشكيل الحاضر بالنسبة للفرد (أو الجماعة). لقد أصبح من المألوف أن يقال إن الجماعات التي تفقد ذاكرتها تفقد هويتها تبعاً لذلك، إن فقدان الماضي يؤدي بالضرورة إلى فقدان الحاضر والمستقبل. إذا كان الأمر يتعلق بالحفاظ على جماعة، على أساس أن ذلك قيمة يجب الدفاع عنها وتقديرها، فإن نجاح أو فشل المعركة يعتمد على السعي إلى الإبقاء على الذاكرة حية.

قد يكون هذا صحيحاً، لكن هذا، بكل تأكيد، ليس الحقيقة كاملة، لأن الذاكرة نعمة ***مخلوطة***. بصورة أكثر دقة، هي نعمة ولعنة مزجتا معاً. يمكنها أن ***تبقي على قيد الحياة*** العديد من الأشياء الشديدة الاختلاف في قيمتها بالنسبة للجماعة وجيرانها. الماضي مثقل بالأحداث، وليس بمقدور الذاكرة الاحتفاظ بها كلها؛ مهما كان الذي تحتفظ به أو تستعيده من النسيان فإنها لا تستطيع إعادة إنتاجه بشكله «النقي» «الأصلي» (بغض النظر عن معنى

---

(12) بول ريكور: (1913– 2005) فيلسوف فرنسي معاصر.

ذلك). «الماضي بأكمله»، الماضي، wie es ist eigentlich gewesen،[13] كما حدث فعلاً (كيف ينبغي أن يعيد روايته المؤرخون، كما قال رانكه)[14]، لا يمكن للذاكرة أن تستعيده ولو استعادته، ستكون الذاكرة عائقاً أكثر منها داعماً للأحياء. الذاكرة تنتقي وتفسر، و*ما* ينتقى و*كيف* ينبغي تفسيره محل خلاف ومسألة جدل متصل. إعادة الماضي إلى الحياة، والاحتفاظ بالماضي حياً، يمكن التوصل إليه فقط من خلال العمل النشط، والاختيار، وإعادة المعالجة، والتدوير الذي تقوم به الذاكرة. أن تتذكر هو أن *تفسر* الماضي أو، بدقة أكبر، أن تروي قصة قصد منها أن *تمثل* مسار الأحداث الماضية. والوضع الذي تكون عليه «قصة الماضي» غامض وسيبقى غامضاً.

من ناحية، القصص *تروى*. ليس هناك ولا يمكن أن تكون هناك قصص من دون رواة، والرواة، مثل بقية البشر، من المتعارف عليه أنهم معرضون للخطأ ولشطحات الخيال. أن تكون إنساناً يعني أن تخطئ. لكن من ناحية أخرى، تمثل فكرة «الماضي» شيءً عنيداً، نهائياً، غير قابل للتغيير، وغير قابل لعكس المسار، الأنموذج الحقيقي لـ «الواقع» الذي لا يمكن إلغاؤه أو إزالته بالتمني. يخفي الرواة ضعفهم الإنساني خلف ضخامة الماضي المهيبة - التي، على عكس هشاشة الحاضر وبقاء المستقبل رهن التحقق، يمكن (على عكس الحقائق، كما يقال) أن تقدس لأنها لا تتيح مجالاً للاختلاف. الماضي أقرب إلى أن يصوَّر (وإن كان ذلك عكس الحقيقة) على أنه الصخرة الصلبة الوحيدة في دوامة الأفكار الهشة والعابرة، دوامة الأفكار المتغيرة

(13) يورد المؤلف العبارة الألمانية ويترجمها إلى الإنجليزية في العبارة التي تتلوها.

(14) ليوبولد فون رانكه Ranke: (1795- 1886) مؤرخ ألماني من القرن التاسع عشر.

والمراوغة التي يفترض أنها صحيحة ليس أكثر. باتكائهم على ما لموضوعهم من سلطة، قد يحول رواة القصص الانتباه عن عملية إعادة الإنتاج التي كان لابد من إجرائها قبل أن يتحول الماضي إلى قصة. الاتكاء على سلطة الماضي تضمن التفسير في مقابل التحقيق المفاجئ الذي يكون موضع استياء لأن فيه تدخلاً مزعجاً. الحقيقة ليست مفيدة بالضرورة، ولكن «الشعور بالارتياح» - الارتياح الناتج عن الاعتقاد أن المرء محق - يتوفر وإن لبعض الوقت على الأقل.

ليس لدى الأموات قدرة على توجيه سلوك الأحياء - ناهيك عن مراقبة أو تصحيح ذلك السلوك. في حالتهم الخام، حالة الماضي كما حدث فعلاً،[15] ليس باستطاعتهم أن يعلّموا؛ فلكي يصيروا دروساً، لابد لأحد أن يحولهم إلى *حكايات* (أدرك شكسبير هذا، على عكس كثير من رواة الحكايات الآخرين وأقل منهم المستمعون إلى تلك الحكايات، حين جعل هاملت، قبل موته، يوجه صديقه هوراشيو قائلاً: «ارو قصتي»). إن الماضي لا يتدخل في الحاضر مباشرة: كل التدخل يأتي بواسطة حكاية. يتحدد المسار الذي يتخذه ذلك التدخل في نهاية المطاف على أرض معركة الذاكرة، حيث الحكايات هي الجنود، والرواة هم القادة الأذكياء أو التعساء للقوى المتحاربة، والدروس التي تستخلص من الماضي هي غنائم المعركة.

مسابقة التفسيرات، التي تعاد فيها صياغة الماضي إلى معالم واضحة وضمن الدلالات المعاشة في الحاضر، ليعاد تدويرها من ثم في تصاميم

(15) يورد المؤلف هذه العبارة، «حالة الماضي كما حدث فعلاً»، مرة أخرى بالألمانية wei es ist eigentlich.

للمستقبل، تجرى، كما أشار تزفيتان تودوروف[16] مؤخراً، في الممر الضيق مابين فخي *التقديس والابتذال*.[7] درجة الخطورة التي يتضمنها كل من هذين الفخين تعتمد على ما إذا كانت ذاكرة الفرد أم الجماعة هي المقصودة.

يعترف تودوروف أن قدراً من التقديس (أي العملية التي تجعل من حدث ماضٍ حدثاً فريداً، حدثاً ينظر إليه على أنه «مختلف عن أي حدث جربه الآخرون»، حدثاً غير قابل للمقارنة بالحوادث التي عاشها الآخرون في أزمنة أخرى، والذي يحكم على كل تلك المقارنات، لهذا السبب، بأنها مدنّسة) يكون مطلوباً، بل ولا يمكن تفاديه، إذا كان على الذاكرة أن تقوم بدورها في التأكيد الذاتي للهوية *الفردية*. وبالفعل فإن بعض مناطق الانطواء على الذات المقاومة للاتصال، بعض التجارب الذاتية الجذرية، غير القابلة للذوبان أو الوصف، التجارب غير المناسبة للتواصل مابين الأشخاص، لا يمكن الاستغناء عنها للحفاظ على *تفرد* الذات.[17] بدون تلك النواة الصلبة لن تكون هناك فرصة لفردية حقيقية. على نقيض ما يدسه العديد من برامج الدردشة التلفزيونية والاعترافات العلنية التي تشجعها، التجربة الشخصية **شخصية** فعلاً: بصفتها هذه تكون «غير قابلة للنقل». رفض الاتصال، أو على الأقل درجة معينة من الصمت الاتصالي، قد يكون شرطاً أساسياً لاستقلالية الفرد.

لكن ليس من الصحيح القول إن الجماعات «أفراد، وإنما أكبر قليلاً». التفكير بالمقارنة سيعني تجاهل الاختلاف الحاسم: فعلى عكس الأفراد

(16) تزفيتان تودوروف: (1939–) فيلسوف فرنسي بلغاري «مهتم بالتاريخ والنظرية الأدبية والثقافية العامة».

(17) يستخدم المؤلف المفردة الفرنسية ipséité التي تشير إلى مجموع السمات التي تميز الفرد.

الذين يفرضون أنفسهم، تعيش الجماعات من خلال الاتصال، الحوار، وتبادل الخبرة. تتشكل الجماعات عبر *التشارك* في الذكريات، ليس بالإمساك بها وحجب الغرباء عنها. تكمن الطبيعة الحقيقية لتجربة القتل الباتر (وكذلك لوضع الضحية الباتر) في أن الآخرين أُشركوا بها، وفي أنه قصد بذاكرتها أن تكون مشتركة وتحولت إلى ملكية عامة؛ بتعبير آخر في الدفاع عنها ضد إغراءات التقديس. في حالة الذاكرة المشتركة لتجربة مشتركة، وبشكل خاص لذاكرة تضحية مشتركة، يؤدي التقديس إلى الحيلولة من دون فرصة التواصل لتنعدم بذلك الإضافة إلى الحكمة الجماعية للأحياء. بتعبير تودوروف، «يحول التقديس من دون الخروج بدروس مفيدة للعموم من حالات خاصة، وكذلك التواصل بين الماضي والحاضر».[8]

برفضه ما يمكن أن تستفيده الجماعات الأخرى من تعلم واستذكار تجربة الآخرين، يحمي التقديس في ظاهر الأمر مصالح المقدِّسين. لكن المظاهر خداعة: الأنانية البينة في التقديس *يساء فهمها*، وتصبح في نهاية الأمر ضارة وذات نتائج عكسية لمصالح الجماعة نفسها. إن تم تجاهل الدروس المشتركة المتضمنة في تجربة الجماعة والقابلة للاكتشاف فقط على مسار التبادل الاتصالي، أو لم يجرِ التعامل معها بشكل صحيح، فستكون الأوضاع المستقبلية للجماعة غير محمية كما يجب. في نهاية المطاف، يعتمد بقاء الجماعة وراحتها في الحياة على مبادئ تحكم (أو لا تحكم، حسب الحالة)، وعلى شبكة من الاعتمادات التي تعد الجماعة متضمَّنة فيها، أكثر من اعتماده على ما يمكن أن تفعله الجماعة لنفسها ولبَقية الشبكة معتمدة على نفسها.

يتبع الابتذال بشكل واضح درباً متعارضاً على نحو مباشر لذلك الذي

يسلكه التقديس، لكنه مع ذلك ينتهي بالنتائج نفسها تقريباً: إنه يدحض، وإن بشكل مبهم، كل أصالة في تجربة الجماعة مجرداً رسالتها على هذا النحو ومسبقاً من قيمتها المتفردة التي يمكن أن تبرر الحاجة إلى حوار ما بين الجماعات. كما هو حال التقديس، وإن لسبب يفترض أنه أقوى، لا يبدي الابتذال رغبة أو تشجيعاً للدخول في محادثة. إذا ظلت الظاهرة المعروفة لجماعة من تجربتها تكرر نفسها برتابة بليدة في تجربة كل شخص، فإن هناك القليل، إن كان هناك شيء أصلاً، يمكن لجماعة أن تتعلمه من أخرى. تفقد الحالات قدرتها التنويرية الكامنة في خصوصيتها. بين الحشد من الحالات المتشابهة أو المتماثلة، تضيع الخصوصية التي يمكن من خصوصيتها تحديداً تعلم شيء مهم على المستوى العام والعالمي. وأسوأ من ذلك، ليس هناك ما يمكن للجماعات تعلمه من المشاركة في تجارب عيشهم المشترك، لأن وضوح وتكرار التجارب يوحي، بشكل خاطئ، أن الأسباب وراء مصير كل جماعة (أسباب كافية وراء المصير، أو أسباب كافية لتفسير مساره) يمكن استكشافها والكشف عنها بينما يكون البحث مركزاً فقط على أفعال الجماعة نفسها أو ما أهملته. المفارقة هي أن الابتذال يصب في مصلحة المقدِّسين. إنه يرفع من شأن التقديس، يدعم حكمته ومنطقه، ويدفع إلى المزيد من الحماسة التقديسية.

كلا الاثنين، التقديس والابتذال، يجعلان الجماعات متفرقة وعلى خلاف. كلاهما يجبرها على الانغلاق، لأن كليهما يقلل من، أو ينكر، قيمة البقاء في الحوار بين الجماعات وكذلك التشارك في تجارب الجماعة التي تميل إلى أن تعاش مستقلة بينما يكون أعضاء الجماعة متماسكين على نحو لا يقبل الانفصال. كلاهما يجعل الطريق إلى ذلك الاجتماع بالشكل الذي يضمن بقاء الجماعة أكثر صعوبة وعزلة وربما غير قابل للعبور، ويجعل القتل الباتر

بالتالي، وبكل أنواعه، بلا معنى.

التقديس والابتذال لصيقان. يناقش تودوروف حالة رتشارد هولبروك، مبعوث وزارة الخارجية الأمريكية في يوغوسلافيا، الذي وافق على إجراء محادثات مع مسؤولي بلغراد المتهمين بالقيام بـ «هولوكوست آخر» في البوسنة واستشهد براؤول والنبرغ[18] الذي، تحت الحكم النازي، وضع جانباً رفاهيته الشخصية لكي ينقذ حياة الآخرين. يشير تودوروف إلى أنه في حين غامر والنبرغ بحياته حين قرر أن يخدم الضحايا ويقاوم، من أجل تحقيق ذلك الهدف، مرتكبي الجريمة من الأقوياء، ذهب هولبروك، باسم القوة العظمى في العالم ومن أجلها، ليفرض سلطته على أناس تمطرهم تلك القوة يومياً بالصواريخ الذكية والقنابل ويجبرهم على الامتثال للمحاسبة. لقد برر كلنتون التدخل العسكري في البوسنة بأن اقتبس الإنذار الذي وجهه تشرشل بعدم مهادنة هتلر. لكن ما قيمة تلك المقارنة؟ يتساءل تودوروف. هل مثّل ميلوسوفيتش تهديداً لأوروبا يوازي تهديد هتلر؟

يأتي الابتذال جاهزاً حين يتعلق الأمر بفرض سيطرة على عدو ضعيف وتكون هناك حاجة إلى إقناع الرأي العام بذلك على أنه تضحية نبيلة بالذات بدلاً من أن تكون ممارسة لسياسات القوة. نشر غطاء شفاف من الرعب والتقزز يحول بين الناس وبين ملاحظة ما في الخصوصية المفقودة للجريمة المبتذلة من مبادئ عدل، وقواعد أخلاقية، ومُثُل سياسية كانت ستتضح لو أنه جرى تذكرها على النحو المناسب. بدون الابتذال سيتبين

(18) راؤول والنبرغ: (1912– 1947) دبلوماسي سويدي قام بمحاولات جادة لإنقاذ اليهود الأوروبيين من الهولوكوست، فقد منح جوازات سفر سويدية لـ12 ألفاً من اليهود المجريين، اعتقلته القوات الروسية بتهمة التجسس لصالح الولايات المتحدة عام 1945، وتوفي هناك بجلطة قلبية غير أن الشكوك تحوم حول السبب الحقيقي لوفاته.

أن خصوصية الجريمة مستهجنة أخلاقياً. لقد كانت فرصة استنباط مبادئ أخلاقية صالحة عالمياً ستضيع لو أن موشي لاندو، الذي ترأس عام 1961 محاكمة آيخمان[19]، أمكنه بعد ستة وعشرين عاماً أن يترأس البعثة التي شرعنت استعمال التعذيب ضد كارهي يهود «مشابهين»، أي فلسطينيي الأراضي المحتلة.

الابتذال يجعل شبهاً وهمياً بمساوئ العدو (أو حتى ببساطة، شبهاً بالعداوة نفسها: يميل الأعداء كلهم إلى أن «يشبه بعضهم بعضاً»، وأيضاً أن يمارسوا السوء مثل بعضهم، بمجرد أن ينظر إليهم بوصفهم أعداء) يحل محل الشبه المهم فعلاً لو أجري البحث عن درس يستخلص من تجارب الماضي: تشابه علاقات القوة وأخلاقية (أو عدم أخلاقية) الأفعال. في أي وقت وأي مكان تقوم فيه قوة مهيمنة بخنق أصوات الضعفاء والتعساء بدلاً من الاستماع إليهم، فإنها تكون على الجانب الخاطئ من الفاصل الأخلاقي بين الخير والشر؛ الابتذال محاول يائسة (ولكنها ناجحة لبعض الوقت، طالما ظل القوي قوياً والضعيف ضعيفاً) لإنكار تلك الحقيقة. فليس من سبيل غير عالمية الأخلاق لإدانة الجنرال الفرنسي بول أوساريسيس بالجرائم التي سمح بارتكابها وشجع عليها ضد المقاومة الجزائرية، أو بوب كيري (السيناتور الأمريكي والذي كان رئيساً لجامعة) الذي اتهمه زميل سلاح سابق ولعدة سنوات بالقيام بإعدامات جماعية بشعة في فيتنام عندما كان مع قوات الحملة الأمريكية.[9] «العدل الذي لا يعامل الجميع بالتساوي لا

(19) أدولف إيخمان: هو أحد المسؤولين الكبار في الرايخ الثالث، كان مسؤولاً عن إعداد المدنيين في معسكرات الاعتقال لإعدامهم فيما يعرف بالحل الأخير، حوكم في القدس أمام محكمة إسرائيلية بعد أن قبض عليه في الأرجنتين، أعدم في سجن الرملة بفلسطين عام 1962.

يستحق اسمه»، يقول تودوروف مذكِّراً.[10] وما دام ليس هنالك احتمال لمعاقبة مرتكبي المذابح في الشيشان، أو المحرضين، أو الرعاة، والممولين الأمريكيين لانتهاكات حقوق الإنسان في السلفادور أوغواتيمالا أوهايتي أوتشيلي أو العراق، أو أولئك المذنبين بإساءة معاملة الفلسطينيين، وبالتأكيد أولئك المسؤولين المذنبين بـ «الموافقة الموسعة على أقسى أساليب الاستجواب على الإطلاق التي استعملتها وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية»، فإن حق الدولة في اضطهاد مواطنيها أو سكان المناطق التي تحتلها قد تأكد (ويُرى أنه تأكد)، بعد إلصاق النوايا الشريرة بالضحايا الذين لا أمل لهم في الاستئناف، النوايا التي تبرر الأعمال السيئة التي تقوم بها الدولة وتعفيها من مسؤولية ارتكابها، وأكثر من ذلك من تلك الأعمال التي يحتمل أن تُرتكب .[11] إنه الحق نفسه الذي، حين مدده الحكام النازيون إلى أقصى حدوده واعتصروه إلى آخر قطرة منه، ارتد في كارثة الهولوكوست.

للأسف، يظل حق القوي في فعل ما يشاء بالضعيف درساً أيضاً من دروس عصر المذابح. هو درس بشع ومرعب بالتأكيد، ولكنه يجري تعلمه وتبنيه وتطبيقه لذلك السبب. ولكي يكون مهيأ للتبني، لابد أولاً أن يُجرد بشكل كامل من كل ايحاءاته الأخلاقية، أن يجرد إلى الحد الأقصى من لعبة البقاء. «يعيش الأقوى». «الذي يضرب أولاً، يبقى». ما دمت قوياً، قد تنجو من دون عقاب، مهما كان ما فعلته للضعيف»؛ على الأقل ما دام الضعاف ضعافاً. حقيقة أن تجريد الضحايا من إنسانيتهم يجرد - وأخلاقياً يدمر - جلاديهم هي مما ينظر إليه بوصفه إزعاجاً تافهاً، هذا إن نظر إليه أصلاً. ما يهم هو الوصول إلى القمة والبقاء هناك. البقاء على قيد الحياة قيمة لا تتأثر بلاإنسانية الحياة وتستحق المتابعة بحد ذاتها، مهما كان الثمن الذي يدفعه

المهزومون ومهما كانت شدة إفساد ذلك للمنتصرين وحطه من قدرهم.

هذا الدرس المرعب والأبعد عن الإنسانية بين دروس الإبادة الجماعية يأتي متكاملاً بمخزون من الآلام التي يمكن للمرء أن ينزلها بالضعيف لكي يؤكد قوته الذاتية. التجميع، الترحيل، السجن في معسكرات اعتقال أو إرغام السكان بأكملهم على معاناة قريبة من أنموذج معسكرات الاعتقال، إثبات عدم جدوى القانون بإعدام المشتبه بهم حيث وجدوا، السجن بدون محاكمة أو تحديد مدة الحبس، نشر الرعب الذي يشيع من وجود عقوبات عشوائية وغير معترف بها، كل هذا ثبت بأدلة كافية أنها مؤثرة و«عقلانية» جداً. ويمكن للقائمة أن تُمدد، وقد مددت فعلاً، بمرور الزمن. كما أن وسائل «جديدة ومطورة» تجرب وتضاف إلى المخزون إذا ثبت نجاحها بالتجربة - مثل إزالة منازل أو أحياء سكنية بأكملها، أو اقتلاع حقول زيتون، أو اجتثاث محاصيل، أو إحراق أماكن عمل، فصل مزرعة عن منزل ببناء حائط أو تدمير مصادر معيشة لمزارعين هي أصلاً في وضع بائس. كل تلك الإجراءات تظهر نزوعاً يتسم بذاتية الاندفاع وذاتية التفاقم لإيقاع الأذى بالآخرين وتحويلهم إلى ضحايا. وبتزايد قائمة الجرائم المرتكبة، تتزايد الحاجة إلى تطبيقها بشدة أكثر من ذي قبل لمنع الضحايا ليس من جعل أصواتهم مسموعة فحسب وإنما من أن يُصغى إليها. وبتحول الحيل القديمة إلى روتين وانمحاء الرعب الذي زرعته بين من استهدفتهم، فإن الحاجة تزداد وبشكل جنوني إلى العثور على حيل جديدة وأكثر إيلاماً وترويعاً.

تكرس دروس الإبادة الجماعية التي نتجت عن الابتذال والتقديس وتدفع إلى المزيد من الانفصال والشك والكراهية والعداء، وبهذا تزيد من

احتمال حدوث كارثة جديدة أكبر مما كان سيحدث بدونها. إنها لن تقلل بأية حال من المجموع الكلي للعنف. ولا هي بمقربة لحظة التأمل الأخلاقي لعيوب التعايش الإنساني وشكله المفضل. والأسوأ أنها تصرف الانتباه عن أي شيء يتجاوز الاهتمامات المباشرة والحالية لبقاء الجماعة، لاسيما المصادر العميقة للقتل الباتر التي يمكن الكشف عنها، وفهمها، ومقاومتها المشروطة بإمكانية تجاوز الأفق الضيق المرتبط بالجماعة.

لقد كان الهولوكوست حدثاً ذا أهمية عظيمة لشكل العالم مستقبلاً، لكن مغزاه يكمن في دوره بوصفه مختبراً أمكن من خلاله تكثيف وإظهار الإمكانات الكامنة بشكل واضح في بعض أشكال التعايش الحديثة المشتركة بشكل واسع بين البشر والتي ستظل مشتتة ومبهمة بدون ذلك. إن لم يُعترف بتلك الأهمية، فإن أهم درس يمكن استخلاصه من الهولوكوست، وهو إظهار احتمال الإبادة الجماعية المستوطنة في صيغ العيش التي نعرف، والشروط التي يمكن لذلك الاحتمال أن يثمر أكثر نتاجه تدميراً في إطارها، سيظل بعيداً عن التعلم، ما سيعرّض الجميع للخطر.

القراءات المقدسة/ المبتذلة لرسالة الهولوكوست خاطئة وخطرة لسببين، لأنها توجه اهتماماتنا بعيداً عن الاستراتيجيات التي تقلل بشكل حقيقي من شأن الخطر، في حين أنها في الوقت نفسه تجعل من الاستراتيجية المنتقاة ذات نتائج عكسية بالنسبة للغرض الذي يفترض ويؤمل منها أن تخدمه. هذه القراءات تطلق سلاسل «تقسيمية» (مثل «القوة يُرد عليها بالقوة وتُحارب بقوة أكبر») تُضاعف وتُضخّم مخاطر الإبادة الجماعية التي حرّكتها في المقام الأول.

تأمل غريغوري باتيسون[20]، وهو أحد أكثر علماء الأنثروبولوجيا فهماً ورؤية ثاقبة، طبيعة السلسلة التقسيمية schismogenetic chain، المربوطة بدائرة جهنمية من العداوة الإنسانية. «ما إن يتورطوا في الدائرة الجهنمية من التحدي والاستجابة وتنغلق عليهم، حتى يبدأ المعارضون» بإثارة ونهز ودفع بعضهم بعضاً للقيام بأعمال قتالية هائجة، قتالية لا تتوقف، قتالية عنيدة وعاطفية وفي نهاية المطاف عشوائية. تكتسب القتالية زخمها الخاص من غضبها الذي تتغذى عليه، ، موفرة مع أفعال العداء المتتالية كل المبررات التي يحتاجها الفعل التالي؛ وبمرور الوقت يصبح السبب الأصلي للعداء أقل أهمية وربما يُنسى، ينمو الصراع فقط لأنه ينمو.

ثمة نوعان من السلاسل التقسيمية. أحدهما «مجاني». في النوع الأول شخص واحد أو مجموعة يجبر فيها الشخص أو المجموعة شخصاً آخر أو مجموعة أخرى على فعل ما يكرهون ولم يكونوا ليفعلوه من دون إكراه. بعد ذلك، وبعد أن تعلموا الدرس القاسي من نوايا المعتدين عليهم وكذلك تفوق أولئك عليهم، يظهر الضحايا طاعتهم لتفادي ضربة أخرى. لكن مشهد انصياعهم لا يؤدي سوى إلى رفع معدل الغطرسة لدى مضطهديهم، وتأتي الضربة التالية أكثر إيلاماً من السابقة. يجعل ذلك من الضحايا أكثر خضوعاً، ويزيد في قوة معذبيهم. ولكَ أن تتخيل بقية القصة. تتوالى الضربات والآلام بوتيرة متصاعدة، مكتسبة المزيد من القوة في كل مرة. ومالم تنقطع السلسلة فإنه ليس سوى الفناء التام للضحايا قادر على إنهائها.

السلسلة التقسيمية الأخرى «متماثلة». هنا يلعب الطرفان اللعبة نفسها. عيناً بعين، سناً بسن، وضربة بضربة. رد الإهانة لا يكون إلا بإهانة المهين،

(20) غريغوري باتيسون: (1904–1980) عالم اجتماع وأنثروبولوجي ولغوي بريطاني.

وأذاه بإيذائه. مهما فعلت سأفعل مثله وأكثر، وبحماسة أكبر وقسوة أكثر. يتحول تبادل الضربات إلى منافسة في القسوة، وعدم الرأفة، والصرامة. كل جانب يعتقد أنه كلما كانت الأفعال أكثر قسوة وأشد تعطشاً للدماء، ازدادت احتمالات أن يفكر العدو مرتين قبل أن يغامر بالضربة التالية وسيستسلم في النهاية. وكلا الجانبين يعتقد أن التهدئة أو إضعاف الردود (بعيداً عن الامتناع عن الرد تماماً) سيؤدي إلى تشجيع العدو على توجيه ضربات أشد إهانة. ويمكنكم تخيل بقية القصة. بوجود جانبين لديهما هذا الاعتقاد، تكون فرصة كسر السلسلة معدومة تقريباً. ليس غير الدمار المتبادل للعدوين أو إنهاكهما يستطيع أن يوقف المعركة.

ليس للإنسانية آمال كبيرة ما دامت تلكما السلسلتان الشريرتان مستمرتين في العمل. بل إن المرء ليتساءل كيف استطاع النوع البشري، المهيأ بنزعات مدمرة كتلك، أن يظل على قيد البقاء حتى الآن؟ لكنه بقي. لذا لابد أنه إلى جانب المخاطر هناك أمل. لابد أن تكون هناك طريقة ما لتقصير السلاسل التقسيمية، أليس كذلك؟

لقد طرح هذا السؤال في البدايات الأولى لتاريخ أوروبا الطويل، الالتفافي والمضطرب - في الثلاثية الأورستية لإسخيلوس.[21] في إحدى المسرحيات، تسعى إليكترا، وقد شجعها الكورَس («أن تريق الدماء مقابل إراقة الدماء»، «الشر مقابل الشر ... ليس كفراً»)، إلى الانتقام لأبيها، الذي قتله عشيق أمها، وتدعو أخاها أوريستس أن يقتل القتلة: «ليذق الذين قتلوا الموت لما سببوه من موت ... لتوازي لعنتي لعنتهم، الشر مقابل

---

(21) من الأعمال المنسوبة للمسرحي اليوناني إسخيلوس Aeschylus (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد) ثلاث مسرحيات تعرف بالثلاثية الأورستية نسبة إلى إوريستس، الشخصية الأسطورية التي تشكل محوراً للثلاثية.

الشر». يفرح الكورس: «ليلق الكره كرهاً في المقابل، لتجد الضربة القاتلة الضربة التي قتلت»؛ «تقرر الآلهة أن الدم المسفوح بالقتل يصرخ من الأرض مطالباً بدم يسيل مرة أخرى». مذبحة أخرى تتلو، مغلقة حساباً لأخطاء لم يقتص لها لتفتح حساباً آخر. عند نهاية المسرحية، يصرخ الكورس، وقد ارتبكوا واشتد حزنهم: «متى تلين لعنة الأجداد وتغرق لترتاح، وقد استُنفد غضبها؟» ولكن للأسف لا يكون هناك من تبقى ليجيب. فقط في الجزء التالي من الثلاثية تأتي الإجابة من أثينا، آلهة الحكمة: «محاكمة عادلة، وحكم عادل، انتهيا بتصويت متساوٍ، ليأتي لكم لا بالخزي ولا بالهزيمة». «إذاً أطفئوا غضبكم: لا تسمحوا للسخط أن يمطر الوباء على أرضنا، مدمراً كل بذرة حتى تصير الأرض كلها صحراء قاحلة».[12]

لم يكن الأمر أن حكم أثينا أُطيع على مدى يزيد على الألفي عام. في مناسبات لا تحصى كان يُتجاهل، وفي العديد منها كان يُخالف بشكل سافر. ومع ذلك فقد كان يحوم فوق تاريخ أوروبا بوصفه تقريعاً مؤلماً للضمير كلما تُركت نصيحة أثينا جانباً. كان الدرب من حكم الانتقام إلى حكم القانون والعدالة، من حيث هو الطريق إلى كسر قيود السلاسل التقسيمية، يضاء ببطء، وإن لم يكن ذلك بدون مخالفات وتراجعات. «المحاكمة العادلة، الحكم العادل»، الحكم الذي «لا يجلب الخزي ولا الهزيمة» والذي يسمح للأعداء أن يضعوا جانباً أحقادهم ويعيشوا معاً بسلام، يختصر في نهاية المطاف سلسلة الرد والانتقام التي كانت بدون ذلك ستستمر.

رايشارد كابوتشنسكي(22)، المستكشف الذي لا يكل للأماكن الأكثر شهرة، والأقل ألفة، والمهملة تماماً بين الأماكن الملتهبة والملطخة بالدماء

(22) رايشارد كابوتشنسكي: (1932– 2007) كاتب وشاعر وصحفي بولندي.

والبؤس الإنساني، الباحث المدرك على نحو استثنائي للصراعات التي مزقت الإنسانية الأولى لعالمنا السريع التعولم، اختصر التحدي الذي نواجهه جميعاً والنتائج البشعة لفشلنا في التصدي له: «أليست الاختزالية الكامنة في وصف كل حالة إبادة جماعية منفصلة عن غيرها، كما لو كانت منفصلة عن تاريخنا القاسي وخاصة عن انحرافات القوة في أجزاء أخرى من العالم ، وسيلة لتفادي الأسئلة الأكثر قسوة وجوهرية لعالمنا والمخاطر التي تهدده؟ حين توصف تلك الأحداث الإبادية وتثبت على هامش التاريخ والذاكرة المشتركتين، فإنها لا تعاش بوصفها تجربة جماعية، بوصفها اختباراً مشتركاً يمكنه أن يوحدنا»[13]

حين تُقدس الانفجارات المتتالية لجنون القتل الباتر على أنها مأساة خاصة للضحايا، ولأحفاد الضحايا وللتراث الخاص بهم وحدهم، في حين أنها تبتذل من قبل بقية البشر على أنها مظهر مؤسف وإن كان واضحاً لغياب العدالة البشرية أو لحماقة البشر، يتحول التأمل المشترك في مصادر ذلك الجنون والفعل المشترك المقصود به الحيلولة دونها إلى أمر مستحيل تقريباً. إن اتباع نصيحة كابوتشنسكي وإنذاره مهمة بالغة الإلحاح، أمر ضروري يترتب على إهماله مخاطر مشتركة لنا جميعاً.

قد نبدأ من محاولة لفهم الحالات الكثيرة والمتنوعة للقتل الباتر من حيث هي تمظهرات لنوعين لا خصوصية لهما، وإنما هما على العكس عامّان ومنتشران، بل ونموذجيان للعقلانية الأداتية، تلك السمة للفكر والفعل التي كان عالمنا الحديث أبعد ما يكون عن مقاومتها وإنما شجعها، موفراً بذلك الوسائل الكافية لكي تتحرك العواطف لخدمتها. على الرغم من خصائصها يمكن النظر إلى كل الحالات المعاصرة من القتل الباتر على أنها

تتبع نوعين من المنطق التي، لنقص في التعبير المناسب، يمكن أن نعرّفها على أنها توظف تمييز فرديناند تونييز[23] بين «غيزيلشافت» Gesellschaft (التجمعات التعاقدية وغير الشخصية) و«غيماينزشافت» Gemeinschaft (الوحدات البدائية) بوصفها «مجتمعية» و«جماعية».

ليس أي من نوعي التكوينين الكليين اللذين ميزهما تونييز ووضعهما جنباً إلى جنب قبل أكثر من قرن مما يعد اليوم «طبيعياً» أو ببساطة «بدهياً» (مع أن «البداهة» كانت، حسب تونييز، هي السمة المميزة لـ «غيماينزشافت» في مقابل «غيزيلشافت»). في عالم الحداثة السائلة الذي نعيش فيه، عالم التشظي السريع للروابط الاجتماعية وأوضاعها التقليدية، من الضروري لكلا التكوينين الكليين أن *يفترضا ابتداءً* ثم يجري بناؤهما، وبناؤهما مهمة لن تبدأ، ناهيك عن أن تستكمل اعتماداً على زخمها الذاتي، مالم تُواجه، وتُتقبل بوعي، وتُنهى على نحو حاسم. في العالم المعاصر، لا يمكن للمجتمعات والتجمعات إلا أن تنجز إنجازاً: تركب نتيجة لجهود منتجة. القتل الباتر هو اليوم أثر جانبي، إفراز، أو ناتج تالف من إنتاج المجتمع.

المنطق *المجتمعي* للقتل الباتر هو لبناء النظام (حاولت أن أصف ذلك المنطق في كتاب «الحداثة والهولوكوست» وعدد من الدراسات التالية).[24] عند تصميم «المجتمع الأكبر» الذي أريد منه أن يحل محل تجمع الأنظمة المحلية التي لاتزيد عملياً عن كونها متشكلة ذاتياً، تبقى بعض فئات السكان مصنفة وبشكل حتمي على أنها «زائدة عن الحاجة»، ليس لها مكان

(23) فرديناند تونييز Ferdinand Tönnies: (1855– 1936)عالم اجتماع ألماني اشتهر بتمييزه بين نوعين من التجمع الإنساني هما اللذان يشير إليهما باومان.

(24) كتاب «الحداثة والهولوكوست» Modernity and the Holocaust (1989) ترجمه إلى العربية حجاج أبو جبر ودينا رمضان (مدارات، 2014)

في النظام المستقبلي المبني على أسس عقلانية - تماماً كما يحدث عند تصميم نسق منسجم في حديقة يكون من الضروري وضع بعض النباتات في قائمة «الحشائش»، تكون معدة للإزالة. القتل الباتر، مثل إزالة الحشائش (أو بشكل أكثر عمومية مثل أي نشاط لـ «التنظيف» و«التطهير») هو تدمير *ابداعي*. بإزالة كل شيء غير ملائم وغير منسجم (مثل «الغرباء» أو «الحياة غير المستحقة»[25])، يُخلق النظام ويُعاد إنتاجه. النظام اللاطبقي في المجتمع الشيوعي دعا إلى تدمير الداعين إلى عدم المساواة الطبقية؛ نظام العهد النازي الذي سيمتد لآلاف السنين والمطهر عرقياً احتاج إلى تطهير شامل لموقع البناء من المدنسين عرقياً والمواد المدنسة للعرق. قد تختلف اللغة التي تخدم الإبادة الجماعية من مكان إلى آخر، لكن النسق الأساسي تكرر مرات عديدة في التاريخ الحديث، كلما صادف أن تولت البناء المتسارع لنظام «جديد ومطور» قوى الدولة الحديثة الغنية وشديدة الهيمنة والمنعة، وكلما مارست الدولة سيطرة شاملة وغير مجزأة ومن دون معارضة على سكان حدودها السيادية (كما في كمبوديا بول بوت، وصين ماو، وإندونيسيا سوهارتو).

المنطق *الجماعي*، مثل المنطق المجتمعي،[26] وليد تام الشرعية للوضع الحديث، حتى إن بدت الصلة العائلية صعبة التمييز في البدء. مع كل الأطر الثابتة والمألوفة التي تستعمل لدعم الثقة بالنفس عند الفعل، وضمانة الموقع الاجتماعي، وسلامة الجسد وامتداداته المتسارعة الذوبان والطفو، فإن أحد

(25) يستعمل المؤلف العبارة الألمانية (unwertes Leben)، ربما للتذكير بالبعد النازي الألماني للقتل الباتر.

(26) يستعمل المؤلف عبارتي communal و societal اللتين في كثير من المواضع تعدان مترادفتين، لكنهما هنا مختلفتان. الأولى communal يستعملها للإشارة إلى جماعة أو جزء من مجتمع، في حين أن الأخرى تعني المجتمع الذي يضم مختلف الجماعات.

ردود الفعل الممكنة والمحتملة جداً هي البحث المحموم عن نقطة ثابتة، عن حماية من القلق الذي يغذيه الوضع المضطرب وغير المضمون للحياة. بين المؤشرات المتضاربة والتقلب السريع والشامل للمشاهد، بين كل الأشياء حولنا وهي تتغير وتنجرف وتقلب وجوهها بإنذار قصير أو من دون سابق إنذار، تبدو تلك الحماية مقيمة في التجانس. في غياب سلم واضح من القيم التي حل محلها تنافس حتى الموت لأهداف قصيرة المدى، تبدو الحماية في الإخلاص التام الذي يلغي تماماً كل المسؤوليات الأخرى الكثيرة إلى حد الإرباك. ما إن يصبح كل شيء آخر مصطنعاً على نحو فاقع، «مصطنعاً إنسانياً» بشكل واضح (ويكون بذلك مستعداً ليكون «لامصطنعاً إنسانياً» man-unmade)، تبدو الحماية مقيمة في رفقة «لا يستطيع إنسان أن يشتتها» لأنها «طبيعية»، بدائية الحضور، في مأمن عن كل الخيارات الإنسانية ومهيأة لتجاوزها كلها. الحقبة الحديثة، لاسيما حقبة الحداثة السائلة، هي فترة بناء جماعي مكثف وغير حاسم (مكثف *لأنه* غير حاسم، وهو لذلك السبب أكثر لهفة وإخلاصاً). إنها تشجع على أنواع خاصة بها من القتل الباتر. وحالات ذلك القتل تتكاثر على نحو متسارع، من البوسنة وكوسوفو إلى رواندا وسري لانكا.

كما حاجج رينيه جيرار[27] وأثبت بشكل مقنع، لا يكاد يوجد شيء أقدر على توحيد وتثبيت «جماعة» ائتلفت حديثاً من التشارك في التواطؤ على جريمة، ولذا فإن القتل الباتر من النوع الجماعي يختلف في عدد من الملامح المدهشة عن النوع المجتمعي.[14] في تعارض صارخ مع النوع المجتمعي للقتل الباتر كما يتمثل في الهولوكوست، يكون التركيز في أفعال الإبادة الجماعية

(27) رينيه جيرار: (1947–2015) فيلسوف وناقد أدبي وثقافي فرنسي.

التي يدفع إليها البناء الجماعي على الطبيعة «الشخصية» للجريمة، على القتل في وضح النهار، ويكون القتلة معروفين بالوجه والاسم عند ضحاياهم والضحايا هم «الأهل وذوو القربى» للقتلة ومعارفهم وجيرانهم الأقربون. عندما يتعلق الأمر بقتل باتر باسم بناء الجماعة، لا يكون «تعليق العواطف» مطلوباً ولا مقبولاً؛ الاعتذار بـ«العمل تحت الأوامر» يصير بذلك مرفوضاً. يجب أن يتضح للجميع أن الجماعة المفترض تكوينها ستقف وحدها بين مرتكبي الجرم ومحكمة جرائم الحرب، وأن التضامن والإخلاص المستمرين وحدهما لقضية الجماعة يمكن أن تدافعا عن المرتكبين ضد تهمة الجريمة. ليس الضحايا المعينون سوى أدوات لبناء الجماعة؛ الأعداء الحقيقيون الذين يتعرضون للتجسس الشديد وللملاحقة البالغة القسوة هم المبلغون، المرتدون، أو غير المتحمسين لا أكثر بين الأفراد المصنفين (سواء بموافقتهم أو بدونها) على أنهم أخوة في الجماعة.

الأنواع المجتمعية والجماعية من القتل الباتر قُدمت هنا على أنها «أنواع خالصة» بمعنى من المعاني. في الممارسة، تتضمن معظم حالات القتل الباتر خليطاً من النوعين، بمقادير متفاوتة، وتحتاج إلى أن يُحدد موقعها في مكان ما بين الطرفين القصويين من «الأنواع المثالية النموذجية». لقد استعملت الأنواع المثالية هنا بوصفها أدوات تحليلية، لكي تساعد على فهم المصادر الرئيسة لتهديدات الإبادة في مجتمعنا السائل الحداثة. إن محاجتي الرئيسة في هذا الفصل هي أن الحاجة إلى تركيز الانتباه إلى مصادر كتلك والعمل بشكل منظم لمنعها هي الدرس الوحيد الأهم الذي يمكن استخلاصه من إرث الهولوكوست. الحاجة الملحة إلى هذه المهمة هي بالفعل جوهر ذلك الموروث - الالتزام الأخلاقي الذي تركه لنا جميعاً، نحن الأحياء، ضحايا

الإبادة الجماعية.

إنه بالفعل لنا جميعاً. كان الانقسام، والانفصال، والاستبعاد وما تزال الأدوات المهيمنة على القتل الباتر ولا يعقل أن تقترح هذه لتكون وسائل منعه. إن اقتلاع جذور الميل نحو الإبادة يستدعي عدم السماح للمعايير المزدوجة، للتمييز في التعامل، وللفصل الذي يشكل قاعدة معركة البقاء التي تشن بوصفها لعبة محصلتها صفر.[28] مهما كانت قواعد التعايش الإنساني المستخلصة من السجل الطويل لحالات القتل الباتر، فلابد لها من أن تكون *عالمية*. لا يمكن تطبيقها بانتقائية، لكيلا تُحوّل إلى تبرير آخر لحق القوي (مهما يكن القوي في اللحظة التي يتلى فيها التبرير).

يبدو هذا أمراً ملحاً، وإن لم يكن مريحاً. في عالم اليوم، الذي يمر بعولمة سريعة وغير منسقة حتى الآن، وصل اعتماد الجميع على بعضهم إلى درجة عالمية، لكنها لم تجارَ حتى اللحظة، ولا يتوقع أن يجاريها في وقت قريب مجتمع عالمي مشابه، أو مؤسسات لها سلطة سياسية، أو قوانين، أو نظام أخلاقي ملزم. تضامن المصير لم يولد حتى الآن تضامناً في المشاعر أو الأفعال، وما يزال من الصعب معرفة ما يحتاج إلى فعله وما يمكن فعله لجعله كذلك. لذا يأتي الإلحاح بلا تعليمات استعمال وأدوات قد يتطلبها ذلك الاستعمال. غير أن ذلك الظرف المؤسف لا يقلل من أهميته والحاجة الملحة إليه، وبالنسبة لإنسان أخلاقي، ليس غموض الطريق الواقعي إلى الفعل مبرراً لعدم فعل شيء أو الراحة بالوقوف موقف المتفرج.

يمكننا (أو ربما ينبغي؟) أن نكرر ما قاله كابوتشنسكي ليس أكثر: «ربما

---

(28) Zero-sum game لعبة في الرياضيات والاقتصاد تكون فيها أرباح أو خسائر اللاعبين متساوية في كل الحالات.

أنه لا توجد آليات، ولا حواجز قانونية أو مؤسسية قادرة على صد الأفعال الإبادية بشكل فعال، فإن دفاعنا الوحيد ضدها سيعتمد على الرفع الأخلاقي من شأن الأفراد والمجتمعات على حد سواء. على الضمير الحي روحياً، على الإرادة القوية لفعل الخير، على الاستماع المستمر والمنصت للوصية: 'عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك'».[15]

للقارئ الذي قد يشكك في جدوى الوصية حين توضع مقابل الدبابات الحديثة، والهليكوبترات، والقنابل الموقوتة، والصواريخ الذكية، والإغراء المسكر الذي توقظه في ملاكها الفخورين بأنفسهم، يمكننا أن نقول إن درساً علمتنا إياه قصة واحدة من قصص القتل الباتر ويصعب الشك فيه هو أن حب الجار وتحفيز الجار ليحبك هو (بعيداً عن فضائله الأخرى، الأخلاقية منها مثلاً) الخدمة الوحيدة المعقولة والفعالة وذات الديمومة التي يستطيع الأفراد والجماعات أن تقدمها لحبها لنفسها.

«المحاكمة العادلة، الحكم العادل» يعني حكم القانون؛ حكم يساوي بين الجميع، قانون لا حزبي وغير فاسد. يميل الناس أن يعيشوا في سلام ويبتعدوا عن اللجوء إلى العنف حين يستطيعون توجيه شكاواهم وضغائنهم إلى قوة يثقون بصلاحها وعدالتها. لكن في كوكبنا السريع والفوضوي التعولم، ليست تلك القوة واضحة إلا من خلال غيابها. تلك قوة حاضرة داخل حدود الدول ذات السيادة، ولكن معظم التلف الموجع، سواء كان موجهاً لهدف أو «عرضياً»، يرسل اليوم من «الفضاء الخارجي» الواقع خارج كل الحدود، من تلك الأرض التي لا يملكها أحد، على طريقة **الغرب المتوحش**،[29] حيث لا «حق» بلا «قوة»، حيث القوي هو الحكم،

(29) الغرب المتوحش Wild West هو الغرب الأمريكي كما صورته بعض القصص والأفلام السينمائية حيث صراع رعاة البقر والهنود الحمر وما إلى ذلك.

وحيث لا يعاقب سوى الضعيف لما فعل. في عالمنا المعولم، لم تعد القوة تقيم مع السياسات. القوة القسرية - الاقتصادية والعسكرية - كسرت قيودها السياسية وتهيم حرة في الفضاء الكوكبي، بينما السياسات التي يمكنها السيطرة على حركاتها (والتي حاولت أن تسيطر عليها، ببعض النجاح، داخل حدود الدول القومية) تبقى محلية، كما كانت قبل ذلك.

في عالم كهذا، لا أحد، في أي مكان، يشعر بالسلامة أو الأمان. ومرة أخرى، تسيطر السلاسل التقسيمية على المصير البشري. إنها *عالمية* الآن، ملتفة على الكرة الأرضية وتجعل الأدوات القاطعة التي طورت على مدى قرون عاجزة بشكل مؤلم عن القيام بمهمتها. مرة أخرى، اليوم تدعو الإليكترات[30] إخوانهن إلى الانتقام للمظالم التي عانينها وأن يجابهن الظلم الذي حصل لأقاربهن وأحبائهن، لأنهن يسعين- من دون نتيجة- إلى القوى التي يمكنها أن تضمن محاكمات وأحكاماً عادلة. صوت أثينا السماوي ما يزال ينتظر، بأمل ولكن من دون نتيجة، أن يُسمع على كوكب معولم.

يتغذى التنافس غير المقيد في العنف (العنف المتزايد التكاليف والسوء) على الاضطراب العالمي الذي ينتفع منه التنافس غير المقيد في الأرباح (الأرباح المتزايدة التكاليف والسوء)، مضيفاً المزيد من الفوضى لكوكب مضطرب. التنافسان، اللذان يقال إنهما في حرب إنهاك، هما حليفان قريبان بعضهما من بعض؛ لكل منهما مصلحة في تعزيز الاضطراب الكوكبي، الذي بدونه لا يمكنهما البقاء طويلاً، وكلاهما مستاء من احتمال السيطرة السياسية وحكم القانون، اللذين بمجيئهما لن يتمكنا من الاستمرار.

(30) الإليكترات جمع إليكترا Elektra، وهي في الأساطير اليونانية ابنة أجاميمنون وكلايتمينيسترا. سعت لقتل أمها وزوج أمها انتقاماً لموت أبيها. وردت في مسرحيات إسخيليوس التي سبقت الإشارة إليها.

على كوكب يتعولم، لا يمكن لأي من السلسلتين التقسيميتين المنتشرتين على الأرض أن تقطعا محلياً. لا حلول محلية لمشكلات جذورها عالمية. أسباب البقاء والعدالة، التي كانت غالباً في تعارض في الماضي، تشيران الآن في الاتجاه نفسه، وتدعوان لاستراتيجيات متشابهة، وتميلان إلى الاندماج في استراتيجية واحدة؛ وليس من الممكن مواصلة السعي نحو ذلك الهدف الموحد، ناهيك عن أن يتحقق، محلياً وبمحاولات محلية. المشكلات العالمية ليس لها سوى حلول عالمية، والمشكلات الإنسانية على كوكب معولم يمكن مقاربتها وحلها فقط على يد إنسانية متضامنة.

ملاحظات

1 See Giorgio Agamben, *Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), here quoted in translation from *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), pp. 11, 18.

2 Helen Fein, *Genocide: A Sociological Perspective* (London: Sage, 1993), p. 6.

3 Frank Chalk and Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocides* (New Haven, CT. Yale University Press, 1990), p. 23.

4 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, pp. 8, 82.

5 Quoted in Kristina Boréus, «Discursive Discrimination: A Typology,» in *European Journal of Social Theory* 3 (2006): 405-424.

6 John F. Sabini and Mary Silver, «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust,» in *Survivors, Victims, Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. Joel P. Dimsdale (Washington DC.: Hemisphere, 1980), pp. 329-330.

7 See Tzvetan Todorov, «Ni banalization ni sacralisation: Du bon and du mauvais usage de la mémoire,» *Le Monde diplomatique*, April 2001, pp. 10-11.

هكذا أورد المؤلف عنوان مقالة تودوروف بحرف عطف إنجليزي ويبدو أن هذا ليس ما في العنوان الفرنسي الأصلي الذي يستخدم حرف عطف فرنسياً كما يشير أحد المصادر. انظر المقالة في جريدة «لوموند دبلوماتيك» الفرنسية:

https://www.monde-diplomatique.fr/2001/04/TODOROV/1810

8 النص من ترجمة المؤلف. Ibid.

9 See Jim Hoagland, «Viewing Vietnam and Algeria with the Luxury of Hindsight,» *New York Herald Tribune*, 5-6 May 2001, p. 6.

10 Tzvetan Todorov, «Les Illusions d'une justice universelle,» in *Le Monde de débats*, May 2001, p. 27; ترجمة المؤلف.

11 For quotation, see «Secret U.S. Endorsement of Severe Interrogation,» *New York Times*, 10 October 2007.

12 See «Choephori, or The Libation Bearers,» in Aeschylus, *The Oresteian Trilogy*, trans. Philip Vellacott (London: Penguin, 1959), pp. 108-109.

13 Ryszard Kapuściński, «Un siècle de barbarie: De la nature des genocides,» Le Monde diplomatique, March 2001, p.3.

14 See particularly René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977; originally published in French, 1972), and *The Scapegoat*, trans. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986p originally published in French, 1982).

15 Kapuściński, «Un siècle de barbarie"; ترجمة المؤلف.

الفصل الثالث

الحرية في حقبة الحداثة السائلة

لاحظ غنتر أنديرز[1] أن اللعبة مستمرة بغض النظر عما نفعل. لاحظ ذلك عام 1956 لأول مرة مع أنه ظل يكرر ملاحظته حتى نهاية القرن في طبعات متلاحقة من كتابه «تقادم الجنس البشري».[2] «بغض النظر عن دخولنا في اللعبة أم لا، فإن هناك من يلعبها معنا. مهما فعلنا أو قررنا ألا نفعل، فإن انسحابنا لن يعني شيءاً».[1]

بعد نصف قرن نسمع الشكوى نفسها من عقول رائدة في عصرنا. فقد يختلف بيير بورديو وكلاوس أوف وأولرخ بيك[3] اختلافاً بيناً فيما بينهم في وصف ذلك العالم الذي يلعب معنا، مجبراً إيانا بالطريقة نفسها على الدخول في لعبة متخيلة للاعبين «أحرار»، ولكن ما يصارع كل واحد منهم للإمساك به في محاولاتهم الوصفية هي المفارقة ذاتها: كلما ازدادت حريتنا الفردية، تناقصت أهميتها للعالم الذي نمارسها فيه. كلما ازداد العالم تسامحاً

(1) غنتر أنديرز: (1902– 1992) فيلسوف وصحفي ألماني.

(2) القدامة هنا تشير إلى انتهاء الصلاحية.

(3) كلاوس أوف: (1940–) عالم اجتماع ألماني ذو توجه ماركسي، أولرخ بيك: 1944– 2015) عالم اجتماع ألماني.

تجاه خياراتنا، تضاءلت خياراتنا تجاه اللعبة ولعبنا إياها والطريقة التي نلعبها بها. لم يعد العالم، فيما يبدو، قابلاً لإعادة التشكيل، وإنما يبدو بدلاً من ذلك متعالياً علينا: ثقيلاً، كثيفاً، جامداً، غامضاً، غير قابل للاختراق أو الاستيلاد، عالماً عنيداً وعديم الإحساس تجاه أي من أهدافنا، مقاوماً لمحاولاتنا أن نجعله أكثر تقبلاً للتعايش الإنساني. الوجه الذي يرينا غامض ومغلق، مثل وجوه أكثر لاعبي البوكر خبرة. ولا يبدو أن ثمة بديلاً لذلك العالم. لا بديل على أية حال لما يمكننا نحن اللاعبين أن نحل محله بمحاولاتنا المتعمدة، سواء أكنا فرادى أم مجموعات أو كلنا معاً.

كم هو مدهش ومحير. من كان يمكنه أن يتوقع ذلك؟ يمكن للمرء أن يقول إنه على مدى القرنين أو الثلاثة التي مضت منذ تلك القفزة الكبيرة باتجاه الاستقلال الذاتي وإدارة الذات التي تسمى أحياناً «التنوير» وأحياناً «مجيء العصر الحديث»، سار التاريخ باتجاه لم يخطط له أحد، ولم يتوقعه أحد، ولم يتمنّ أحد أن يسير فيه. وما يجعل هذا المسار مذهلاً بهذا القدر وتحدياً لفهمنا إلى ذلك الحد هو أن القرنين أو الثلاثة التي مضت بدأت بتصميم إنساني أن يكون التاريخ تحت إدارة وسيطرة بشرية – معتمدين في ذلك على العقل الذي نُظر إليه بوصفه أقوى أسلحة الإنسان (بل الأداة الخالية من أي عيب للمعرفة، والتنبؤ، وتقدير الأمور، ورفع فعل الكينونة 'يكون' بهذه الطريقة ليصير 'يفترض أن'، وكانت قروناً مليئة بالمحاولات الإنسانية البالغة الحماسة والابتكار من أجل العمل بناء على ذلك التصميم.

في عدد أبريل، 1992، من مجلة «ييل ريفيو» تذكّر رتشارد رورتي[4] اعتراف هيغل الحزين أن الفلسفة، في حدها الأقصى، «زمنها في قبضة

(4) ريتشارد رورتي: (1931– 2007) فيلسوف أمريكي.

الفكر». يمكنني أن أضيف: ذلك على الأقل ما تحاول الفلسفة أن تفعله جاهدة، أن تمسك بزمنها، أن تسيطر على هزاته المتقلبة القلقة في قاع نهر منحوت في الصخر بإزميل حاد من المنطق ممسوك بمقبض العقل». يقول رورتي «مع هيغل بدأ المثقفون ينتقلون من فانتازيات الاتصال بالأبدية إلى فانتازيا بناء مستقبل أفضل». وأود لو أضفت: تمنوا لو عرفوا بدءاً إلى أين كان النهر يتدفق، المعرفة التي سموها «اكتشاف قوانين التاريخ». أما وقد خاب أملهم وفاض صبرهم إزاء بطء التيار وتعرجات النهر، فقد قرروا فيما بعد أن يكونوا أصحاب القرار: أن يقوّموا اعوجاج النهر، أن يكسوا ضفافه بالإسمنت لمنع الفيضان، أن يختاروا المصب ويرسموا المسار الذي يجب أن يتجه إليه نهر الزمن. أطلقوا على ذلك «تصميم وبناء مجتمع مثالي». حتى حين يتظاهرون بالتواضع، لم يكن من السهل على الفلاسفة أن يخفوا ثقتهم بأنفسهم. ظلوا ابتداءً بأفلاطون وحتى ماركس، كما يرى رورتي، يعتقدون أنه «لا بد أن تكون هناك سبل نظرية ضخمة لاكتشاف كيفية التخلص من الظلم، في مقابل السبل التجريبية الصغيرة».[2]

لم نعد نؤمن بذلك، وقليل منا لديه الاستعداد أن يقسم أنه ما يزال يؤمن، مع أن الكثيرين يحاولون جاهدين أن يغطوا الاكتشاف المذل أننا نحن المثقفين قد لا نكون في نهاية المطاف أفضل من مواطنينا الآخرين في الإمساك بزمننا في قبضة الفكر. إنه الاكتشاف بأن الزمن يرفض بعناد أن يبقى على قاع النهر الذي نحته العقل، أنه مهيأ لتحطيم أي قالب فكري يفترض أن يظل فيه، أن لا خريطة رسمت أو يحتمل أن ترسم لتبين مساره، وأن لا بحيرة اسمها «المجتمع المثالي» عند النهاية القصية لتدفقه – هذا إن كانت هناك نهاية لتدفقه.

روورتي مبتهج بفقدان المثقفين لتلك الثقة بالنفس ويرحب بالتواضع الجديد الذي سيتلو ذلك الفقدان حتماً. يريد من المثقفين أن يعترفوا - للآخرين ولأنفسهم - أنه «ليس هناك شيء محدد نعرفه ولا يعرفه الآخرون». يريدهم أن «يخلّصوا أنفسهم من فكرة أنهم يعرفون، أو يجب أن يعرفوا، شيءاً عن قوى عميقة وكامنة؛ قوى تقرر مصائر المجتمعات البشرية». ويريد منهم أن يتذكروا ملاحظة كينيث بيرك[5] أن «المستقبل ينكشف حقيقة باكتشاف ما يمكن للناس أن يغنّوه»، وأن يتذكروا أيضاً تحذير فاكلاف هافل الواعي والمفيد أنه في أي سنة سيكون من الصعب أن نتنبأ بالأغاني التي ستكون على شفاه الناس في السنة التي تليها.

إن كان هناك يوماً، كما يصر يورغن هابرماس،[6] «مشروع للحداثة»، فإنه كان يهدف إلى إحلال الاستقلال الذاتي الفردي والجماعي لقوة خارجية محل الخضوع الإنساني الجماعي أو الفردي (استقلال الجنس البشري إزاء طوارئ الطبيعة والتاريخ وتقلباتها، واستقلال الأشخاص إزاء الضغوط وأشكال القسر الخارجية التي يصنعها الإنسان). ذلك الاستقلال الذاتي المزدوج الأسنة كان يؤمّل ويتوقع منه أن ينتج ويضمن حرية مزدوجة أيضاً تتمثل في تأكيد الذات، حرية تكوْن ذات بعد شامل بشرياً مع كونها فردية في الوقت نفسه. كان يفترض بخطّي المواجهة في حرب الاستقلال الذاتي أن يكونا مترابطين. كان المفترض في استقلال البشرية أن يضمن ويحمي استقلال الأفراد، بينما الأفراد، حالما يصبحون مستقلين حقاً وأحراراً في

(5) كينيث بيرك: (1897– 1993) منظّر أدبي أمريكي.

(6) يورغن هابرماس: (1926–) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني.

استعمال قدراتهم العقلانية، أن يحرصوا على أن تحمي البشرية استقلالها المتحقق حديثاً وتستغله لتنمية استقلال الأفراد وحمايته.

إن كان هناك يوماً مشروع اسمه 'التنوير'، فقد كان ملتفاً بفكرة 'الخلاص'. فقبل أن تجد الحرية فرصة لإدخال البشرية بكامل أعضائها إلى عالم الاستقلال الذاتي وتأكيد الذات، كان على البشرية أن تتحرر من الاستبداد. ولكي تتحرر يداها وتتمكن من الاحتفاء بزواج العقل الإنساني من التاريخ الإنساني، على الإنسانية أن تتحرر من العبودية الجسدية والروحية - من العبودية 'الجسدية' التي منعت البشر من فعل ما كانوا يودون أن يفعلوه، لو سمح لهم أن يتمنوا بحرية ويتبعوا بحرية ما تمنوه، ومن العبودية الروحية التي منعت البشر من أن يقودهم العقل في أمانيهم، ومنعتهم، لذلك السبب، من تمنّي ما كان يفترض أنهم تمنوه (أي أن يتمنوا ما يخدم مصالحهم وطبيعتهم البشرية أفضل خدمة). فلتكن لديك الشجاعة لتخدم فهمك أنت! ذلك كان شعار 'التنوير'، كما كتب كانط. الحكمة القائلة بأن على المرء أن يفكر مستقلاً - ذلك هو التنوير. حسب دنيس ديدرو[7]، الإنسان المثالي هو ذلك الذي يجرؤ أن يفكر لنفسه، ساحقاً تحت قدميه التعصب والتقاليد والماضي والمعتقدات الشعبية - باختصار أن يسحق كل ما يستعبد الروح. ودعا جان جاك روسو قرّاءه أن يعملوا وفق ما تمليه تقديراتهم من مبادئ. كان الاعتقاد بأنه بمجرد أن يسمع الناس تلك الدعوات إلى الحرية الروحية، ويُنصت إليها، وتُطاع، فإن انهيار العبودية الجسدية سيتلو، على أساس أن شرط الاستماع إلى دعوات الاستقلال الروحي واتباعها يقتضي التخلص من العبودية. وهكذا فإن الحرب على

(7) دنيس ديدرو Diderot: (1713- 1784) أحد قادة التنوير الفرنسيين في القرن الثامن عشر.

خزي التعصب والخرافة يجب أن يسير يداً بيد مع الصراع ضد فظاعة الطغيان السياسي.

على تلك الجبهة الثانية تقف المواطَنة والجمهورية والديمقراطية بوصفها الأسلحة الرئيسة. في تلخيص أليكس دي توكيفيل[8] للفصل السياسي من الخلاص الذي كان التنوير باعثاً له، محرراً الأفراد من الحكم العشوائي لطاغية مع تركهم لشأنهم، يتضح أن الهموم والأدوات الخاصة (الحالة التي وصفها إشعيا برلين بـ 'الحرية السالبة') ببساطة لن تجدي؛ ما يجدي أكثر من غيره هو حرية 'إيجابية': حقهم ورغبتهم في التشارك مع مواطنيهم، أن يكون لهم دور في شؤون نظامهم السياسي المشترك، لاسيما التشريع. الاستقلال الذاتي الجماعي يعني عدم الخضوع لأي قواعد ماعدا تلك التي قررها وجعلها ملزمة أولئك الذين يتوقع منهم أن يخضعوا للقوانين نفسها. النصر المتحقق على كلتا الجبهتين سيسمح بدخول - أو على الأقل ذلك ما اعتقده كل آباء الحداثة الروحيين في ما اقتبس منهم - عالماً شفافاً قابلاً للتنبؤ والإدارة وصديق للمستعمِل، عالماً مضيافاً لإنسانية الإنسانية.

لكن هذا لم يحدث فعلياً. بعد قرنين إلى ثلاثة قرون ما زال العالم الذي نعيش فيه أبعد ما يكون عن الشفافية وقابلية التنبؤ. كما أنه ليس وطناً آمناً للجنس البشري، ناهيك عن إنسانيته. يجد المرء نفسه مهيأ للاتفاق مع هابرماس في أن مشروع 'التنوير' ما يزال غير مكتمل. غير أن عدم اكتمال المشروع ليس بالتأكيد اكتشافاً جديداً. الجدّة هي في أننا اليوم لا نعتقد بإمكانية انتهاء المشروع. وجدّة أخرى هي أن 'الكثير منا'، ربما 'معظمنا'، لا

(8) أليكس دي توكيفيل Alexis de Tocqueville: (1805-1859) مفكر سياسي فرنسي من القرن التاسع عشر.

يعنيهم الأمر كثيراً. وبسبب هذين المستجدين يقلق 'بعض منا' أن الحرية، بوصفها الاستقلال الذاتي لمجتمع أفراده مستقلون ذاتياً، وصلت إلى فترة صعبة؛ فترة غير مريحة وغير مشوقة.

قبل نصف قرن شعر أنديرز بالقلق أن من المحتمل جداً أن معاصريه كانوا مشغولين ببناء عالم لن يستطيعوا الخروج منه، عالم لم يكن باستطاعتهم فهمه، أو تخيله، أو امتصاصه عاطفياً. والآن من المحتمل أن ما كان من الممكن قبل نصف قرن النظر إليه على أنه تنبؤ سوداوي متطرف ربما على نحو مبالغ به أيضاً وصل إلى مرتبة الحقيقة الواقعة ويستحق دعماً أوسع إن لم يكن عالمياً.

لقد كان شعار «الحرية، المساواة، الأخوة»، حين أعلن لأول مرة وسط حشد من الابتهاج الثوري في فرنسا، تعبيراً دقيقاً عن فلسفة حياة، إعلان نوايا، وصرخة حرب، كلها مدمجة بعضها في بعض. السعادة حق إنساني، بينما البحث عن السعادة نزوع طبيعي وإنساني - هكذا نُظر إلى الفرضية المقبولة ضمناً في تلك الفلسفة بوصفها فرضية واقعية - ولكي يحققوا السعادة كان الناس بحاجة إلى أن يكونوا أحراراً، متساوين، وأخويين، لأن التعاطف والدعم المتبادل بين الأشقاء حق يأتي مع الولادة، وليست متطلبات يجب اكتسابها وإثبات الحصول عليها قبل أن تُمنح. فكما سبق أن جادل جون لوك[9] جداله الشهير[3] حين قال إنه حتى «لو لم يكن سوى [طريق] واحد» نحو السعادة الأبدية يمكن للناس أن يسيروا فيه (طريق التقوى والفضيلة، الذي يقود إلى الجنة، وكما اتضح من اجتذاب الناس

(9) جون لوك: (1632– 1704) فيلسوف إنجليزي.

للدين، على مدى عدة قرون، بتذكيرهم بالموت)، «ففي الكيفيات المختلفة التي يتبعها الناس في السير في ذلك الطريق، ليس من الواضح أي تلك الكيفيات هو الصحيح. إنه لا الحق في الحكم، ولا الحق في تنفيذ القوانين، يمكنه أن يكشف للقضاة الطريق التي تؤدي إلى الجنة على نحو أكثر ضماناً من بحث الإنسان البسيط وتعلمه لفائدته الذاتية».

لم يشكك أحد طوال العصر الحديث في ما أصر عليه لوك من كون السعي نحو السعادة هو الهدف الرئيس سواء لحياة الفرد أم لحياة الأفراد في تشاركهم ضمن كيان سياسي. وفي معظم ذلك الوقت لم تشك البشرية أيضاً في صحة القول بأن الحرية والمساواة والأخوة كانت كل ما يحتاجه البشر ليتمكنوا من السعي وراء سعادتهم من دون معوقات أو إزعاج. والمقصود هو السعي وراء السعادة وليس بالضرورة الحصول عليها؛ فقد كانت رؤية لوك إلى حد بعيد نسخة أرضية، دنيوية، علمانية من شكوك لوثر وكالفن[10] تجاه الحسم النهائي لمأزق إما الخلاص أو اللعن الأبدي. ولكن البحث عن النعيم سواء في شكله الأخروي أو الدنيوي كان هو نفسه – وليس مصلحة عليا كامنة في الطرف القصي من الطريق، الذي قللنا من أهميته بمقدار ما نعرف – الذي منح السعادة الحقيقية. تساوت السعادة مع 'حرية التجريب': الحرية في اختيار خطوات صحيحة أو خاطئة، الحرية في النجاح والفشل، في الاختراع، المحاولة، وفي اختبار أنواع جديدة لا تنتهي من الخبرات الممتعة والمشبِعة، وكذلك في اختيار الخطأ وتحمل مخاطره. أما عدم السعادة فكان في الحيلولة من دون تلك الحرية؛ أن يسلب حق الاختيار

(10) مارتن لوثر: (1483– 1546) مصلح ألماني ومؤسس البروتستانتية من القرن الخامس عشر، وجون كالفن: (1509–1564) مصلح فرنسي من القرن السادس عشر.

بحرية، وأن «يحمى المرء من» الخيارات الخاطئة «بالقوة أو بالمروّة»، بالإجبار أو بالخداع.

تحت النظام الثلاثي كانت هناك فرضيتان بدهيتان ضمنيتان (صار ينظر إليهما منذ ذلك الحين على أنهما واضحتان). برنامج الحرية، المساواة، الأخوة تضمن وعلى نحو لا نقاش فيه أنه من واجب النظام السياسي/ الاجتماعي [الكومنولث] أن يوفر ويحمي الشروط المناسبة للسعي وراء السعادة كما فُهمت. كان السعي وراء السعادة شأناً غير قابل للتجزئة، همّاً، قدراً محتوماً، واجباً، وعلى الجميع القيام به بأنفسهم، يقوم به كل فرد يملك هو نفسه إمكانيات يديرها هو. غير أن الدعوة إلى البحث عن السعادة كان يوجه إلى الأفراد وكذلك المجتمع، أما مسألة أن يُستجاب لتلك الدعوة بالشكل الصحيح فتلك مسؤولية الكومنولث، المجتمع بوصفه الوطن المشترك والهم الجماعي والناتج عن الناس/ المواطنين. أما الفرضية البدهية الثانية وغير المعلنة فكانت ضرورة الدخول في معركة السعادة على جبهتين. في حين يحتاج الأفراد إلى اكتساب مهارة العيش بسعادة وتطوير تلك المهارة، فإن من الضروري للقوى التي شكلت الظروف التي يمكن في ظلها ممارسة تلك المهارة بشكل فاعل أن يعاد تشكيلها هي نفسها لكي تكون شيءاً أكثر «ترحيباً بالممارِس». فليس من الممكن للسعي نحو السعادة أن يجد أي فرصة للصعود إلى مستوى الحق الكوني فعلياً مالم تعتن تلك القوى بشكل جيد بالأطر التي تحيط بـ«المجتمع الطيب» فالمساواة والأخوة هي الأبرز والأكثر حسماً من بين تلك الأطر.

إنها تلك الفرضيات المتعلقة بالارتباط الوثيق وغير القابل للكسر بين جودة الكومنولث [النظام السياسي/ الاجتماعي] وفرص الفرد في تحقيق

السعادة هي التي فَقدت أو في طريقها لأن تَفقد بسرعة سيطرتها البدهية على التفكير الشعبي وكذلك على الناتج عما يعاد تدويره من ذلك التفكير على مستوى متعالٍ فكرياً. ولربما كان هذا هو السبب في أن الشروط المفترضة للسعادة يجري نقلها من منطقة السياسات العليا الما فوق فردية، باتجاه منطقة السياسات التي يتبعها الأفراد في حياتهم، السياسات المسلّم بأنها في المقام الأول منطقة المبادرات الفردية التي تُوظف فيها، بشكل رئيس، وإن لم يكن بشكل استثنائي، الموارد المسيطر عليها والمدارة من قبل الأفراد. يعكس النقل شروط العيش المتغيرة والناتجة عن عمليات إلغاء الضوابط والتخصيص في الحداثة السائلة (أي «الإعانات المالية» و«التعهيد»[11] و«المقاولات من الباطن»، أو بدلاً من ذلك التخلي عن المهام المتوالية التي كان النظام السياسي/ الاجتماعي في السابق يضطلع بها ويؤديها). ولعل الصيغة التي تبرز الآن للسعي (الذي لم يتغير) نحو السعادة يمكن التعبير عنها بشكل أدق بالقول إنها انتقلت من 'الحرية، المساواة، الأخوة'، إلى 'الأمن، المساواة، الشبكة'.

دارت عملية التنازل عن حق مقابل حق آخر المسماة «حضارة» دورة كاملة منذ عام 1929 عندما لاحظ فرويد لأول مرة في كتابه «قلق الحضارة» ما يحدث من شد الحبل وتقديم التنازلات بين القيمتين المتساويتين في مدى ضرورتها والاعتزاز بها، القيمتين اللتين ترفضان وبشكل مزعج أي تصالح بينهما. في أقل من قرن وصل التقدم المستمر نحو حرية الفرد في التعبير والاختيار إلى النقطة التي بدأ فيها عدد متزايد من الأفراد المحررين

(11) التعهيد أو الآوت سورسنغ outsourcing، هو الحصول على الخدمة التجارية من مصدر آخر (شركة أو جهة تنفيذية) للتوفير في التكلفة.

(أو الأفراد الذين أجبروا على الانفلات من دون أن يستشاروا) يرون ثمن ذلك التقدم، أي فقدان الأمن، على أنه باهظ لا يمكن تحمله أو قبوله. لقد ثبت أن المخاطر المتضمنة في عملية الفردنة[12] وزيادة الخصوصية في البحث عن السعادة والتي رافقها تفكيك تدريجي لما يصممه ويبنيه ويخدمه المجتمع من شبكات للأمان ومن تأمين ضد المخاطر مقبول اجتماعياً، أنها مخاطر هائلة وأن القلق مزعج بما يفرزه من مخاوف. قيمة «الأمن» هي القيمة التي تسير جنباً إلى جنب مع حريتنا. وقد اكتسبت الحياة الممزوجة بجرعة أكبر من السلامة، حتى وإن كان ثمنها شيءٌ من النقص في الحرية الشخصية، جاذبية مفاجئة وقوة ساحرة.

«يبدأ العصر الحديث»، كما سبق لألبير كامو[13] أن لاحظ، «بانهيار الجدران المتهالكة».⁴ وكما اقترح إيفان كارامازوف في رواية دوستويفسكي[14] (متبعاً وملخصاً ما تركه خط طويل من المفكرين، ابتداءً ببيكو ديلا ميراندولا[15]، رسول تأليه الإنسان في عصر النهضة) فإنه بالإعلان عن خطأ القول بقداسة الخلق وأن فكرة الخلود فكرة ضبابية، سُمح لـ «الإنسان الجديد» وجرى حضه ودفعه «ليصير الإله». غير أن التدريبات على ذلك الدور الجديد أثبتت أنها غير قابلة للاكتمال، وفوق ذلك أقل إمتاعاً بكثير مما كان متوقعاً. فقد بدا أن التخبط في الظلام بلا بوصلة يُعتمد عليها أو خريطة معتمدة من ذي خبرة إنما هي عملية محفوفة بالإزعاج الشديد الذي لا تكاد تكافئه المتع

(12) [التحول إلى أفراد individualization].

(13) ألبير كامو: (1913– 1960) كاتب وفيلسوف وجودي فرنسي.

(14) فيودور ديستويفسكي: (1821–1881) كاتب روسي شهير. وإيفان كارامازوف هو أحد أبطال روايته الأخوة كارامازوف.

(15) بيكو ديلا ميراندولا: (1463– 1494) فيلسوف لاهوتي ومفكر إيطالي.

القصيرة والهشة الناشئة عن فرض الحضور. وهكذا وجد «مفتش كبير» آخر[16] في حكاية أخرى من حكايات دوستويفسكي أن الناس يفضلون أن يتحرروا من المسؤولية على أن يتحرروا لتمييز الخير من الشر والإخبار عن ذلك. كلما تقدمت الحرية الإنسانية بما تتطلبه من مخاطرة ومسؤولية، ازداد تذمر الإنسان من تناقص الأمن وازدياد الغموض؛ وكلما زاد الأمن جاذبية وقيمة في إدراك الناس فقدت بهرجات الحرية الكثير من بريقها. ومن الأرجح أن يعكس فرويد نبوءته قبل مائة عام ويعزو الأمراض والاضطرابات النفسية الحالية إلى نتائج التخلي عن قدر كبير من الأمن من أجل قدر كبير من الحرية.

ضمن كوكبة الاشتراطات (وكذلك التطلعات المرجوة) المطلوبة اليوم لحياة كريمة وممتعة، يلمع نجم التوازي ببريق متزايد، بينما يخبو بريق المساواة. «التوازي» parity هو بكل تأكيد ليس «المساواة» equality؛ أو أنه مساواة جرى التقليل منها حتى صارت مساوية لمجرد الاعتراف، لمجرد الحق بالوجود والحق بأن يُترك المرء لشأنه. فكرة التساوي في الثروة، في الرفاهية، في أسباب الراحة، وفي التطلعات المستقبلية، بل أكثر من ذلك في أن يكون للمرء مساهمة مساوية لغيره في إدارة شؤون الحياة وفي الفوائد التي تمنحها الحياة للعموم، كل هذه تتوارى من الأجندة السياسية المتعلقة بالمسلمات والأهداف الممكنة. كل الأنواع في مجتمع الحداثة السائلة يجري العمل على جعلها أكثر انسجاماً مع ديمومة اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية. الرؤية التي كانت سائدة لحياة مشتركة ومتشابهة عالمياً تحل

(16) الإشارة إلى محاكم التفتيش التي عرفت في بعض أنحاء أوروبا في العصور الوسطى وعصر النهضة لقمع التمرد على الكنيسة وممارسات السحر والهرطقة.

محلها الآن رؤية تقوم بشكل رئيس على التنوع اللامحدود، وحق الإنسان في أن يكون مساوياً يحل محله حق الاختلاف من دون أن يكون ذلك سبباً في حرمانه من الكرامة والاحترام.

في حين تميل الفوارق العمودية [بين الأفراد] في مقدرتهم على الاستفادة من القيم التي يتفق عليها الجميع ويسعون إليها بنهم إلى النمو بقدر متزايد من حيث السرعة، من دون أن تواجه في ذلك مقاومة تذكر ومن دون أن تستدعي في أفضل الحالات أكثر من إصلاح هامشي يأتي مركّزاً بشكل ضيق ومتقطعاً، فإن الفوارق الأفقية تتضاعف ويثنى عليها ويُرحب بها على نحو صاخب، وتلقى التشجيع لدى القوى السياسية والتجارية والفكرية في كثير من الأحيان. لقد حلت الحروب من أجل تحقيق الاعتراف محل الثورات، والمتنازع عليه في الصراعات الحالية لم يعد كيف سيكون العالم مستقبلاً وإنما الحصول على مكان مقبول ومُتقبَّل في ذلك العالم. صار السماح بالجلوس إلى الطاولة فقط وليس قواعد اللعبة هو المطلوب. ذلك هو ما تدور حوله في نهاية المطاف فكرة «التوازي»، التجسيد البارز حالياً لفكرة العدالة: الاعتراف بحق المشاركة في اللعبة، سحق أي حكم بالاستبعاد، أو الحيلولة من دون أي فرصة لتنفيذ حكم من ذلك النوع مستقبلاً.

أخيراً تأتي الشبكة. إن كانت «الأخوّة» قد تضمنت وجوداً مسبقاً لبنية قررت وعرّفت منذ البدء القواعد التي تضبط ما يتعلق بالتفاعل من حيث السلوك والمواقف والمبادئ، فإن «الشبكة» ليس لها تاريخ مسبق: تُولد الشبكات أثناء العمل وتظل حية (أو بالأحرى يعاد خلقها وإحياؤها باستمرار وتكرار) فقط نتيجة للأفعال الاتصالية المتوالية.

على نقيض المجموعة أو أي نوع من «التكوينات الاجتماعية الكلية»، تتسم الشبكة بأنها يشترك فيها الفرد وأن توجهها نحو الفرد، ما يجعل الفرد المركز عليه، أو المحور، هو الجزء الثابت وغير القابل للإزالة. والمفترض هو أن كل فرد يحمل شبكته الفريدة حول جسده أو جسدها، مثلما يحمل الحلزون بيته. قد ينتمي الشخص (أ) والشخص (ب) إلى شبكة الشخص (ت)، مع أن (أ) لا ينتمي إلى شبكة (ب) و(ب) لا ينتمي إلى شبكة (أ) – وهي حالة غير مسموح بها في التكوينات الكلية، كالشعوب، والكنائس، والأحياء.

بيد أن السمة الأكثر أهمية للشبكات هي المرونة غير العادية في مقدرتها على الوصول والسرعة الفائقة التي يمكن من خلالها تعديل تركيبتها: فكل مادة من موادها تضاف وتحذف بسهولة تقارب سهولة طباعة أو حذف رقم على دليل هاتف الجوال. روابط قابلة للكسر على نحو لافت هي التي تربط وحدات الشبكة، بسيولة لا تقل عن سيولة هوية «المحور»، صانعها الوحيد، ومالكها، ومديرها. من خلال الشبكات، يصبح «الانتماء» من الرواسب (الناعمة والمتغيرة) للهوية. يُنقل الانتماء من «ماقبل» الهوية إلى «مابعدها» ويتبع مباشرة، وبمقاومة ضعيفة، العمليات المتتالية لإعادة مناقشة الهوية وإعادة تعريفها. وبالطريقة نفسها، تقترب العلاقات التي يصوغها ويحافظ عليها الاتصال من الوضع المثالي لـ «علاقة خالصة»: علاقة مؤسسة على روابط ذات عامل واحد وقابلة للحل بسهولة، علاقة بلا فترة زمنية محددة، وبلا شروط، وغير مثقلة بالتزامات طويلة الأمد. وبتعارض حاد مع «جماعات الانتماء»، سواء كانت بالعضوية أو الانتساب، توفر الشبكات لمالكها أو مديرها الشعور المريح (حتى وإن كان زائفاً في نهاية الأمر) بالسيطرة

التامة وغير المعرضة للتهديد على ارتباطات الشخص وولاءاته.

لقد لاحظت حنا سويدا- زيبمبا، أحد أكثر المراقبين والمحللين حساسية وعمقاً للتغير الحاصل بين الأجيال لاسيما أساليب الحياة الجديدة، أن «الناس في الأجيال السابقة كانوا يضعون أنفسهم في الماضي بقدر ما كانوا يضعونها في المستقبل». أما بالنسبة للشخص المعاصر من الشبان فتقول إنه لا يوجد سوى الحاضر: «كان الشبان الذين تحدثت إليهم أثناء إجراء البحث في الأعوام 1991–1993 يسألون: لماذا يوجد كل ذلك القدر من العدوان في العالم؟ هل من الممكن تحقيق السعادة الكاملة؟ إن أسئلة كهذه لم تعد مهمة».[5]

كانت سويدا - زيبمبا تتحدث عن الشبان البولنديين. ولكن كان يمكنها في عالمنا المتعولم بسرعة أن تجد اتجاهات مشابهة جداً في أي أرض أو قارة تركز عليها بحثها. المعلومات التي جمعت في بولندا، وهي بلاد كانت تخرج من سنوات طويلة من الحكم المستبد الذي حفظ بشكل مصطنع أنماطاً من الحياة تخلى عنها العالم في مناطق أخرى، لم تزد على أن كثفت الاتجاهات المنتشرة في العالم وقربتها ، الأمر الذي جعل تلك الاتجاهات أكثر حدة ووضوحاً وإلى حد ما أسهل ملاحظة.

عندما تسأل: «من أين يأتي العدوان؟» فإن ما يحثك على السؤال هو على الأرجح رغبة في عمل شيء حول ذلك؛ أن الأمر يهمك كثيراً، وتود لو اقتلعت العدوان أو أبعدته، أنك ترغب في معرفة أين تقع جذور العدوان. الافتراض هو أنك حريص على الوصول إلى تلك الأماكن التي تزدهر فيها نوازع العدوان والخطط العدوانية لكي تعطل حركتها وتدمرها. وإن كان هذا الظن صحيحاً، فإن من المحتم أن تستاء من حقيقة أن العالم يغمره

العدوان وتراه غير مريح أو غير مناسب لحياة الإنسان، وأنه لذلك السبب عالم ظالم وكريه؛ ولكن من المحتم أيضاً أن تعتقد أن عالماً كهذا 'يمكن' أن يحوَّل إلى عالم مضياف وصديق للبشر وأنك لو حاولت، كما يفترض فيك أن تفعل، فقد تستطيع أن تكون جزءاً من تلك القوة التي قُدر لها ويمكنها أن تحوله إلى ذلك العالم. وكذلك حين تسأل عما إذا كانت السعادة التامة يمكن الحصول عليها، فإنك على الأرجح تعتقد بإمكانية الوصول، سواء مرة أو عدة مرات، إلى طريقة أكثر مقبولية وجدارة وتحقيقاً للاكتفاء لأن تعيش حياتك، وأنك على استعداد للاضطلاع بمحاولة كتلك (بل وحتى أن تقدم تضحية) كما يستدعي ذلك أي مسعى يستحق السعي فيه. إنك، بعبارة أخرى، حين تطرح أسئلة كتلك، فإنك تقول ضمناً إنك بدلاً من قبول الأشياء من دون اعتراض، على أساس أنها في الوقت الحاضر لا تبدي أي مؤشرات تذكر على التغيير، تميل إلى قياس قوتك واستعدادك بمقتضى المعايير، والمهام، والأهداف التي وضعتها لحياتك بنفسك، وليس العكس.

من المؤكد أنك تعرف تلك الفرضيات وأنك تتبعتها، وإلا لَما كنتَ قد وجدت في تلك المسائل ما يستحق الاهتمام. ذلك أنك لكي تطرح أسئلة كتلك تحتاج أولاً إلى أن تؤمن بأن العالم من حولك لم يصل إلى وضعه المستقر بشكل نهائي، أنه يمكن تغييره، وأنك نفسك يمكن أن تتغير أثناء اضطلاعك بمهمة تغييره. لابد لك من أن تفترض أن حالة العالم يمكن أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن، وأن الوضع المختلف الذي يمكن أن يكون عليه في النهاية يعتمد على ما تفعله، وأن وضع العالم - ماضياً وحاضراً ومستقبلاً - وليس أقل من ذلك يعتمد على ما تفعل أو تقرر ألا تفعل. بتعبير آخر: إنك تؤمن أنك فنان قادر على خلق الأشياء وتشكيلها، وأنك

في الوقت نفسه نتيجة لذلك الخلق والتشكيل.

ثمة نتيجة واحدة، حسب اقتراح ميشيل فوكو[17]، للقول بأن الهوية ليست أمراً معطى: علينا أن نخلقها، مثلما تُخلق الأعمال الفنية. إن سؤال «هل يمكن لحياة كل فرد أن تصبح عملاً فنياً؟» من الناحية العملية سؤال بلاغي؛ فلسنا بحاجة إلى جدل طويل. يتساءل فوكو، مفترضاً أن الإجابة بنعم هي الإجابة الحتمية: إذا كان المصباح أو المنزل عملاً فنياً، فلم لا تكون حياة الإنسان كذلك؟[6] أظن أن «الجيل الجديد» «والأجيال السابقة» التي تقارن سويدا - زيبمبا بينها، سيوافقون بقوة على مقترحات فوكو، ولكنني أظن أيضاً أن أفراد كلتا الفئتين العمريتين سيكون في أذهانهم شيء آخر عندما ينظرون إلى «الأعمال الفنية».

أفراد الأجيال السابقة، كما أرجّح، سينظرون إلى العمل الفني بوصفه خالداً وذا قيمة دائمة، يقاوم أثر الزمن وتقلبات القدر. على إثر كبار الفنانين، سيهيئون قماش اللوحة بعناية قبل ضربات الفرشاة، وسيختارون بذات القدر من العناية محاليلهم - ليتأكدوا أن طبقة الألوان لن تتكسر حين تجف وستحتفظ بألوانها زاهية لأعوام كثيرة قادمة، وإن لم يكن للأبد. لكن الجيل الجديد سيسعون للسير على منوال الفنانين المحتفى بهم حالياً وممارساتهم في ما هو شعبي من «أحداث» عالم الفن المعاصر و«تركيباته». بالأحداث يدرك المرء فقط أن لا أحد متأكد (حتى منتجيه وفاعليه الرئيسين) أي مسار سيتخذون في النهاية، أن توقعاتهم تقع تحت سيطرة قدر («أعمى» ولا يمكن السيطرة عليه)، أنه أثناء انكشاف تلك التوقعات يمكن أن يحدث أي شيء وإن لم يكن هناك ما يؤكد أن شيءاً سيحدث. وفيما يتعلق بالتركيبات

(17) ميشيل فوكو: (1926- 1984) فيلسوف فرنسي.

- وهي مجموعة عناصر هشة وقابلة للتلف ومهيأة تماماً للتحلل - فإن الجميع يعلم أن الأعمال لا يمكنها أن تستمر إلى ما بعد العرض، أنه لكي يُملأ المعرض بالمجموعة التالية من المعروضات، فإن من الضروري إخلاؤه من بقايا القديم، ما أصبح الآن ركاماً (لا حاجة إليه). ولربما ربط الشبان الأعمال الفنية بالملصقات والمطبوعات الأخرى التي يضعونها على جدران غرفهم. يدركون أن الملصقات، مثل ورق الجدران، لا يفترض فيها أن تزين غرفهم إلى الأبد. سوف يأتي الوقت الآن أو بعد حين لكي «تُحدّث»، أن تُنزع لإفساح المجال لأشباهها من أحدث مقدساتهم.

إن كلا الجيلين (القديم والجديد) يتصور الأعمال الفنية تبعاً لأنماط عالمهم الخاص التي يفترض الواحد منهم ويأمل أن طبيعتها ومعناها الحقيقي هو ما ستظهره الفنون وتهيئه للتفحص. يتوقع المرء أن العالم سيغدو أكثر وضوحاً، وربما مفهوماً تماماً، نتيجة لجهود الفنانين؛ لكن قبل أن يحدث ذلك بكثير، ستعرفه الأجيال التي «تعيش عبر» ذلك العالم من خلال «تشريح جثته»، كما يقال: أي من تفحص تجربتهم الخاصة ومن الحكايات التي يجري تناقلها في وصف تجربتهم وتجعلها ذات معنى. فلا عجب إذاً إن اعتقد الجيل الجديد، في معارضة حادة مع الجيل الأسبق، أن الإنسان لا يستطيع أن يمضي في رحلة الحياة على مسار جرى تحديده قبل بدء تلك الرحلة، وأن القدر والصدفة العشوائيين هما اللذان يقرران في نهاية المطاف برنامج الرحلة. تقول سويدا - زييمبا عن بعض الشبان البولنديين الذين أجرت معهم مقابلات: «إنهم يلاحظون أن زميلاً صعد إلى مرتبة عالية جداً في الشركة ورقي عدة مرات حتى وصل القمة، ثم أفلست الشركة ففقد كل مكاسبه. وهم لهذا السبب قد يتركون دراستهم التي تسير بشكل جيد جداً

ويذهبون إلى إنجلترا للعمل في مجال البناء». الآخرون لا يأبهون بالمستقبل مطلقاً («إنه مضيعة للوقت، أليس كذلك؟») ولا يتوقعون أن تشف الحياة عن أي منطق وإنما يتطلعون بدلاً من ذلك إلى ضربة الحظ (ربما) ووجود قشر موز على الرصيف (أيضاً ربما)، ولهذا السبب «يريدون من كل لحظة أن تكون ممتعة». حقاً: 'كل' لحظة. كل لحظة تخلو من المتعة هي لحظة مضاعة. وبما أن من المستحيل تقدير أي تضحية الآن يمكن أن تأتي بفائدة مستقبلية، إن كان ثم فائدة، فلم يخسر المرء المتعة السريعة التي يمكن أن تعتصر من هنا والآن ليستمتع بها في وقتها؟

إن «فن الحياة» يعني أشياء مختلفة لأفراد الجيلين السابق واللاحق، ولكنهم جميعاً يمارسونه ولا يستطيعون ألا يفعلوا. «الهدف الكلي» من الحياة ومعنى كل حدث من أحداثها المتوالية، وكذلك «هدفها الكلي» أو «غايتها القصية»، هو ما يفترض اليوم بأنه مهام تؤديها بنفسك، حتى وإن لم تزد على أن تتضمن اختيار وتجميع العدة المناسبة المرصوصة بطريقة مفككة على طريقة إيكيا[18]. ويُتوقع من كل ممارس للحياة أن يتحمل كامل المسؤولية لما ينتج عن عمله، كما هو الحال مع الفنانين، وأن يُمدحوا أو يُذموا بمقتضى تلك النتيجة. في هذه الأيام كل رجل وكل امرأة فنان ليس 'بالاختيار' بقدرما هو 'بقرار القدر الكوني'، كما يقال.

إن «التحول إلى فنان بمقتضى قرار» يعني أن عدم فعل شيء يعد أيضاً فعلاً؛ السباحة والإبحار لا يختلفان عن ترك المرء نفسه محمولاً بالأمواج في أنهما يفترض فيهما، وبشكل مسبق، أن يكونا ممارسات من الفن الخلاق وأنهما سيسجلان على أنهما كذلك. حتى أولئك الذين يرفضون أن يؤمنوا بالتتابع

---

(18) إيكيا: شركة عالمية متخصصة ببيع الأثاث الجاهز أسسها السويدي إينغفار كامبراد عام 1943 وهي أكبر شركات الأثاث في العالم.

المنطقي والأثر الذي تتركه الخيارات والقرارات والمشاريع، أو بأي جدوى ومصداقية لتطويع القدر – بمغالبة الأقدار والإبقاء على الحياة تسير في مسار مُفضّل ومحدد مسبقاً – حتى أولئك لا يجلسون مكتوفي الأيدي؛ سيحتاجون أيضاً إلى «أن يساعدوا القدر» بمتابعة المهام الصغيرة التي لا تنتهي وعليهم تنفيذها (كما لو كانوا يتابعون الرسومات المرفقة بالعدة الجاهزة للتركيب). الذين يهمهم المستقبل ويقلقون من تقويض فرصهم القادمة لا يختلفون عن أولئك الذين لا يرون فائدة في تأخير المتعة ويقررون أن يعيشوا «للحظة» في أنهم جميعاً مقتنعون بأن وعود الحياة ليست مضمونة. يبدون جميعاً مقتنعين باستحالة تبني قرارات سهلة، أو التنبؤ بدقة بأي الخطوات المتوالية سيثبت بأنها الصحيحة، أو أي بذور المستقبل المتناثرة سيأتي بالفاكهة الكثيرة الحلوة المذاق، وأي براعم الزهور ستذبل وتغيب قبل أن تأتي هبة ريح مفاجئة أو تأتي نحلة بزيارة مفاجئة لتلقحها. ولذا بغض النظر عما يعتقدونه، فإنهم جميعاً متفقون على الحاجة إلى الإسراع، أن عدم فعل أي شيء، أو فعل شيء ببطء وبلا حماسة خطأ كبير.

يصدق ذلك بشكل خاص على الشبان، كما لاحظت سويدا- زيمبا، فهم يجمعون الخبرات والمؤهلات «لأنه قد تطرأ حاجة إليها». يقول البولنديون الشبان «موزي možeٍ» [ربما]، بينما يقول نظراؤهم الإنجليز perhaps، والفرنسيون peut-être، والألمان vielleicht ، والإيطاليون forse، والإسبان tal vez – لكنهم جميعاً يقصدون الشيء نفسه: من يدري، طالما استحالت المعرفة، هل تفوز هذه البطاقة أم تلك في السحب القادم من يانصيب الحياة؟

أنا شخصياً واحد من أفراد «الجيل الماضي».

حين كنت شاباً قرأت باهتمام، مع معظم أقراني، تعاليم جان بول سارتر بشأن اختيار «مشروع حياة» - ذلك الخيار الذي قُصد بأن يكون «اختيار الاختيارات»، الماوراء الاختيار الذي سيحدد، وبشكل نهائي، من البداية حتى النهاية، كل ما يتبقى من اختياراتنا (الثانوية، الاشتقاقية، التنفيذية). لكل مشروع (هكذا تعلمنا من قراءة توجيهات سارتر) ينبغي وضع خريطة طريق متصلة به وتعريف مفصل حول كيفية متابعة البرنامج. ولم نجد صعوبة في فهم رسالة سارتر فقد كانت منسجمة مع ما بدا أن العالم من حولنا يعلنه أو يتضمنه. في عالم سارتر، كما في العالم الذي عاشه جيلي، كانت الخرائط تشيخ ببطء إن شاخت مطلقاً (بل إن بعضها كان يدعي أنه «الصحيح»)، وكانت الطرق تُرسم للمرة الأولى والأخيرة (مع أنه كان يمكن إظهارها بين الحين والآخر لتحقيق المزيد من السرعة)، كما أنها طرق تَعِد بالوصول إلى الهدف نفسه في كل مرة تُتبع؛ كانت العلامات عند التقاطعات يعاد صبغها، لكن ما تقوله لم يكن يتغير.

لقد استمعت أيضاً (وأنا ما أزال بصحبة الشبان الآخرين من جيلي)، بصبر وبلا همهمة احتجاج ناهيك عن التمرد، إلى محاضرات في علم النفس الاجتماعي تأسست على تجارب مخبرية أجريت على فئران في متاهة، تبحث عن تتابع الأدوار الوحيد والصحيح - أي الخطة الوحيدة التي تؤدي إلى قطعة شحم في النهاية ويريدها الجميع - وذلك لكي تتعلم وتتذكر ذلك بقية حياتها. لم نحتجّ على ذلك لأننا سمعنا في معاناة الفئران وهمومها، مثلما سمعنا في نصيحة سارتر، أصداءً لتجارب حياتنا نحن.

غير أن من المحتمل أن ينظر معظم الشبان اليوم إلى الحاجة إلى تذكر

الدرب المؤدي إلى خارج المتاهة على أنها مشكلة الفئران لا مشكلتهم هم. سيهزون أكتافهم لو نصحهم سارتر بأن يحددوا هدف حياتهم ويضعوا مخططاً مسبقاً للتحركات التي تضمن الوصول إليه. الواقع أنهم سيعترضون: كيف لي أن أعرف ماذا سيأتي به الشهر القادم، ناهيك عن السنة القادمة؟ يمكنني أن أتأكد فقط من شيء واحد هو أن الشهر أو السنة القادمة، وبالتأكيد السنوات التي تلي، ستكون مختلفة عن الزمن الذي أعيشه الآن، ولأنها ستكون مختلفة فستلغي معظم المعرفة والخبرة التي أمارسها حالياً (مع أن من غير الممكن تخمين أي جزء من تلك المعرفة والخبرة)؛ عليَّ أن أنسى معظم ما تعلمته، وعليَّ أن أتخلص من الكثير من الأشياء والميول التي أبرزها وأفخر بها (مع أن من غير الممكن تخمين أي تلك)؛ الخيارات التي تُعد اليوم الأكثر منطقية والأجدر بالثناء ستكون موضع تهكم غداً بوصفها تخبطات سخيفة ومخجلة. ما يعنيه ذلك هو أن المهارة الوحيدة التي أحتاج امتلاكها حقيقة هي *المرونة*؛ مهارة التخلص السريع من المهارات غير المفيدة، القدرة على النسيان السريع والتخلص من مكتسبات الماضي التي تحولت إلى أعباء، مهارة تغيير الخطط والمسارات خلال برهة قصيرة وبلا ندم، وتلافي الالتزام بولاءات تمتد مدى العمر نحو أي شيء وأي شخص. إن الانعطافات المفيدة تظهر، في نهاية المطاف، فجأة وبدون سابق إنذار، وتختفي أيضاً بالطريقة نفسها؛ الويل للبلهاء الذين سواء عن قصد أو تلقائياً يتصرفون كما لو كانوا سيحتفظون بها للأبد.

يبدو في هذه الأيام أنه على الرغم من إمكانية أن يحلم المرء بكتابة نص يتضمن سيناريو لحياة كاملة مسبقاً، بل أن يحاول جعل الحلم يتحقق، فإن *التمسك* بأي سيناريو، حتى إن كان أكثر السيناريوهات روعة وإغراءً

وحماية من أي نقص، عمل فيه خطورة وقد يثبت أنه انتحاري. قد تصبح السيناريوهات السابقة قديمة حتى قبل بدء التمارين على العرض، وإن عاشت حتى ليلة الافتتاح فإن عرض المسرحية قد ينتهي في غضون فترة قصيرة بشكل مقيت. وفي تلك الحالة سيكون ربط مسرح الحياة مسبقاً بسيناريو مثل ذلك لوقت طويل بمثابة مصادرة للعديد من فرص الإنتاج الإضافية المحدَّثة وبالتالي الناجحة (وليس ثمة طريقة لمعرفة كم عدد تلك الفرص). فالفرص في نهاية المطاف تواصل الطرْق على الباب وليس من طريقة لمعرفة من أي باب أو متى سيأتي الطرْق.

خذ توم أندرسن مثالاً.[19] يبدو أنه بعد أن درس الفن لم يتحصل على معرفة هندسية كافية وكانت لديه فكرة بسيطة حول كيفية عمل معجزات التقنية. مثل معظمنا، كان مجرد مستعمل عادي للإلكترونيات، ومثل معظمنا، لا بد أنه قضى وقتاً قصيراً في تأمل ما في صندوق الكومبيوتر ولا لماذا ظهر هذا على الشاشة وليس غيره عندما ضغط هذا المفتاح وليس ذاك. ومع ذلك أُعلن فجأة، وعلى الأرجح مما فاجأه هو نفسه وبشدة، أن توم أندرسن هو صانع «الشبكة الاجتماعية» ورائدها في عالم الكومبيوتر ومؤسس ماسمي رأساً «ثورة الإنترنت الثانية». تحولت مدونته، التي كانت أساساً للتسلية الشخصية، في أقل من سنتين إلى شركة «ماي سبيس MySpace» التي يتدفق إليها الإنترنتيون من الشبان والشبان الصغار جداً[20] (أما مستعملو الإنترنت القدامى، إن كانوا سمعوا باسم الشركة أساساً، فإنهم على الأرجح سيقللون من أهميتها أو يتهكمون بها على أنها تقليعة جديدة

(19) توم أندرسن مؤسس شبكة «ماي سبيس».

(20) يستخدم المؤلف كلمة «إنترنوس» internauts التي تذكرنا بـرجال الفضاء «استرونوتس» astronauts.

أخرى أو فكرة سخيفة لا يتجاوز عمرها عمر فراشة). كانت «الشركة» ما تزال بلا أرباح تذكر، ولم تكن لدى أندرسن فكرة كيف يجعلها مربحة مادياً (والأقرب أنه لم يكن عازماً على جعلها كذلك). ثم حدث في يوليو 2005 أن عرض روبرت مردوخ[21]، من دون أن يطلب منه ذلك، 580 مليون دولار لشراء «ماي سبيس»، التي كانت عندئذٍ تعمل اعتماداً على مبلغ صغير من المال. لقد أدى قرار مردوخ بالشراء إلى عدد من عبارات «افتح ياسمسم» في هذا العالم تتجاوز في ضمانها أكثر العبارات السحرية مهارة وذكاء. ولم يكن غريباً أن يغزو الشبكة العنكبوتية عدد من الباحثين عن الثروة أملاً في المزيد من الأحجار التي لم تصقل بعد. وهكذا اشترت ياهو موقعاً شبكياً آخر من أنواع التواصل الاجتماعي بمليار دولار، ثم في أكتوبر 2006 خصصت غوغل 1,6 مليار دولار لشراء موقع آخر اسمه «يوتيوب»، الذي كان قد بدأ قبل ذلك بسنة ونصف السنة، في ما يشبه الصناعة المنزلية الخالصة، على يد اثنين من الهواة المتحمسين، تشاد هرلي وستيف تشين. وفي 8 فبراير 2007 ذكرت «النيويورك تايمز» أن هرلي وتشين تلقيا، لقاء فكرتهما الموفقة، أسهماً في غوغل تعادل 348 مليون دولار لهرلي، و326 مليون دولار لتشين.

فكرة القدر المنقذ، سواء تجسد في شخصية حامٍ مقتدر ورفيع المستوى أو راعٍ ذي إمكانيات مادية عالية يبحث عن مواهب لم يُعترف بها أو تُقدر حق قدرها، هذه الفكرة ظلت منذ العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة خيطاً ناظماً في الموروث الشعبي الذي يروي سيَر الرسامين والنحاتين والموسيقيين. (غير أن ذلك لم يكن يحدث في العالم القديم، حين كان ينظر

(21) روبرت مردوخ: (1931–) رجل أعمال أمريكي يعد قطباً من أقطاب التجارة والإعلام في العالم.

إلى الفن بوصفه السبيل إلى تصوير سحر الإبداع المقدس بكل طاعة وإيمان: فاليونانيون «لم يكونوا ليقبلوا بالتوفيق بين فكرة الإبداع الناتج عن الإلهام المقدس والمكافأة المالية المتقاضاة لقاء عمل منتج».[7] ارتبط كون المرء فناناً بالزهد والفقر، «بأن يكون ميتاً بالنسبة لهذا العالم»، أكثر منه بالنجاح في الحياة، ناهيك عن أن يكون نجاحاً مادياً). الأسطورة التي تُفسر، كما تُفسر الأمراض، كيف يُكتشف المرء من قبل أهل القوة والمنعة هي على الأرجح مما اخترع في بدايات العصر الحديث، وذلك لتفسير حالات غير مسبوقة لأفراد من الفنانين (قليلين ومتباعدين زمنياً) صعدوا إلى الشهرة والثروة فجأة في مجتمع جعل من الولادة حكماً لا يقبل الاستئناف ولم يكن لديه متسع لفكرة «الرجل الذي يصنع نفسه» (وأقل من ذلك للمرأة التي تصنع نفسها) – وكذلك لتفسير حالات غير عادية مثل تلك بطريقة تعيد تأكيد القاعدة بدلاً من نقضها – أي النظام الدنيوي فيمن يصل إلى القوة والسلطة والمجد. لقد اكتشف أساتذة المستقبل من الفنانين أن كونهم من أصول متواضعة، إن لم يكونوا من المنبوذين، يجعلهم تحت طائلة قاعدة تقول (على الأقل ذلك ما أوحت به الأسطورة) أنه حتى الموهبة العظيمة التي تدفعها إرادة استثنائية وحماسة متدفقة ومنقطعة النظير كانت غير كافية لتحقيق أهدافها مالم تمتد إليها يد معطاء وقوية للصعود بها إلى أرض الشهرة والثراء والإعجاب التي يستحيل الوصول إليها من دون ذلك.

قبل مجيء الحداثة كانت أسطورة «الالتقاء بالقدر» محصورة تقريباً في الفنانين، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أن ممارسي الفنون الجميلة، كالرسامين ومؤلفين الموسيقى، كانوا الوحيدين تقريباً الذين استطاعوا تجاوز مكانتهم المتدنية والوصول إلى مرتبة يتناولون فيها العشاء مع الأمراء والكرادلة،

إن لم يصلوا إلى الملوك والبابوات. مع تقدم الحداثة تمددت مراتب مخترقي الحواجز الطبقية. ومع تضاعف أعداد مُحْدَثي النعمة، تحولت القصص التي ألهمتها لقاءاتهم بالقدر إلى قصص للجميع. صارت هذه القصص تغذي تطلعات كل «فناني الحياة»، الممارسين الدنيويين للفن الدنيوي في الحياة الدنيوية، وهذا يشير إلينا جميعاً، أو كلنا تقريباً. تقرر أن نكون جميعاً ممتلكين لحق «اللقاء بالقدر»، ومن خلال ذلك اللقاء القدري أن نتذوق النجاح ونستمتع بحياة سعيدة. وحالما تتقرر عالمية حق ما، فإنه سرعان ما يتحول إلى واجب عالمي.

صحيح أن الفنانين هم بالدرجة الأولى (أو بتعبير أدق أولئك الذين عُدّت ممارساتهم فناً، تقديراً لاكتسابهم صفة المشاهير ومن دون مناقشة) هم الذين تُروى مساعيهم ومعاناتهم في أساطير الصعود الخارق من الفقر إلى الغنى، والذين يُبرَزون في الأضواء ويحتفى بهم في العلن. (هناك مثلاً الحكاية السيئة السمعة للفتاة التي كانت تبيع بجنيهين منفضات سجائر سعرها خمسين بنساً وقد زُينت بصور مشاهير الثقافة الشعبية قُصت من الصحف ثم ألصقت في الأسفل كيفما اتفق. كانت تقضي وقتها في دكان صغير في زقاق مهمل في شرق لندن، حتى توقفت ذات يوم أمام الدكان سيارة فاخرة لأحد كبار رعاة الفن، أتى به القدر ليحول سرير الفتاة الذي طال به الأمد من دون ترتيب إلى عمل من الفن الرفيع لا يقدر بثمن على طريقة ساحرة سندريلاّ التي حولت قرعة إلى عربة تقطر ذهباً). حكايات الفنانين الناجحين (أو بدقة أكبر الأولاد والبنات الذين يتحولون بفعل السحر إلى فنانين ناجحين) يتميزون بأنها تأتي إلى العالم مهيأة بالكامل من خلال تقاليد قصصية عمرها قرون؛ لكنها تتسق أيضاً مع المزاج السائد في عصر حداثتنا السائلة، لأنها

على نقيض قصص الحداثة الأولى - كما في أسطورة الصبي ماسح الأحذية الذي صار مليونيراً - تلغي ما هو شائك ومزعج من صبر وعمل شاق وتضحيات يتطلبها غالباً النجاح في الحياة. إن حكايات الفنانين المشاهير في المجال المرئي والاستعراضي تهمش مسائل تتصل بنوع النشاط الذي على المرء أن يختاره ويسير فيه ليصير جديراً بالاهتمام والتقدير العام، وكيف يمكن له أن يقوم بذلك الاختيار (في عالم من الحداثة السائلة يتوقع المرء، على أية حال، ولأسباب مقنعة، أن القليل من المناشط يحتمل أن تحتفظ بقيمتها لفترة طويلة). بل إن من المبادئ العامة التي تركز عليها القصص التقليدية في الحداثة السائلة أن أي عنصر يدخل في مزيج تدخل فيه أيضاً يد القدر الخيّرة سيؤدي إلى نجاح له بريق الكريستال يترسب من المحلول الضبابي الذي يسمى الحياة. *أي* عنصر: ليس بالضرورة ما كانت تقترحه القصص الكلاسيكية الحديثة من كدح وإنكار للذات والتضحية الشخصية.

بالنظر إلى حالات كهذه، جاء اختراع الشبكات الحاسوبية مناسباً بشكل واضح. إحدى فضائل الإنترنت (وأحد الأسباب الرئيسة وراء معدل نموها المذهل) أنها تنهي الحاجة المحرجة لاتخاذ موقف عند مواجهة التعارض القديم والذي صار بالياً ويكاد ألا يكون مفهوماً بين العمل والاسترخاء، الإجهاد والراحة، الفعل الهادف والعطالة، بل النشاط والكسل. الساعات التي تقضيها أمام جهاز الكمبيوتر حين تسير مسرعاً في غابة المواقع - وأي مواقع هي؟ عمل أم تسلية؟ جهد أم متعة؟ يصعب عليك أن تميز بينها، ولا أنت تدري، ومع ذلك عليك أن تستغفر من ذنب الجهل، لأن الإجابة التي يعتمد عليها لهذا المأزق لن تأتي ولا يمكنها أن تأتي قبل أن يعرض القدر أوراقه.

لاغرابة إذاً أنه بحلول 31 يوليو 2006 كان هناك 50 مليون مدونة على الشبكة العالمية، وأنه حسب أحدث الإحصاءات فإن الأرقام قد تضاعفت بمعدل 175 ألف مدونة يومياً. ما الذي تضيفه تلك المدونات من معلومات لـ «عموم الناس على الإنترنت»؟ إنها تخبرنا عن كل شيء يمكن أن يخطر لأصحابها/ مؤلفيها/ مشغليها، أي شيء قد يخطر ببالهم، لأنه لا مجال لمعرفة ماذا سيجتذب انتباه أشخاص مثل روبرت مردوخ أو تشارلز ساتشي[22]، إن اجتذبهم شيء، في هذا العالم.

إن إنشاء «موقع شخصي»، أو مدونة، هو تنويع آخر على اليانصيب: تستمر، كما يقال، في شراء البطاقات عسى ولعل، سواء توهمتَ أم لم تتوهم بأن ثمة ضوابط تمكّنك (أو تمكن أي شخص آخر) أن يتنبأ بالأشخاص الفائزين – على الأقل ذلك النوع من الضوابط التي يمكنك أن تتعلمها وتتذكر أن تلاحظها على نحو منضبط ومؤثر في ممارستك. حسب ما ذكر جون لانتشاستر، الذي تفحص عدداً كبيراً من المدونات، سجل أحد المدونين بتفاصيل كثيرة ما تناوله في الإفطار، ووصف آخر ما وجده من متع في اللعب الليلة السابقة، واشتكت إحدى المدوِّنات من تقصير صديقها في علاقتهما الحميمة على السرير، وتضمنت مدونة أخرى صورة قبيحة لكلب صاحب المدونة، بينما تأمل آخر في وجوه المعاناة التي يجدها رجل البوليس في حياته، وجمع آخر أحلى المآثر الجنسية لأمريكي في الصين.[8] ومع ذلك فقد عُثر على الأقل على سمة جامعة واحدة لكل المدونات: صراحة

(22) تشارلز ساتشي: تشارلز ساعتجي المعروف بـ «ساتشي»: (1934–) رجل أعمال بريطاني من أصل عراقي، أسس مع أخيه موريس وكالة «ساعتجي وساعتجي» للإعلانات، يشتهر تشارلز بمجموعته الفنية الكبيرة وامتلاكه لمعرض «ساعتجي» وبرعايته للمسابقات الفنية للفنانين الشباب.

ومباشرة لا تعرفان الخجل في عرض أكثر الخبرات والمغامرات خصوصية على الآخرين، وبصراحة مؤلمة، كان هناك حماس متقد وافتقار واضح لكل ما يحول من دون عرض الإنسان نفسه (على الأقل بعض أجزائه أو جوانبه) في السوق. ربما اجتذب شيء هنا أو شيء هناك اهتمام أو أشعل خيال «مشترين» محتملين - أو ربما مشترين من ذوي المال أو السلطة - وإن لم يكن ذلك، ربما مشترين عاديين ولكنهم من الكثرة بحيث يجتذبون انتباه قلة من الأقوياء، يحفزونهم على تقديم عرض للمدوِّن يصعب عليه أو عليها رفضه ويرفع سعره أو سعرها في السوق. الاعتراف العلني (وكلما ازداد الإغراء كان أفضل) لأكثر الشؤون خصوصية وسرية هو عملة بديلة، حتى إن قلّت قيمتها، عملة يمكننا الركون إليها عندما لا نستطيع الوصول إلى العملات التي يستعملها عادة الأكثر «جدية» (أو الأكثر إمكانيات) بين المستثمرين.

يبدو مما يقوله العديد من أبرز نقاد الفن إن الفنون اليوم استطاعت أن تجتاح عالم الأحياء بأكمله. لقد تحققت جميع أحلام الطلائعيين في القرن الماضي التي وصفت بعديمة الجدوى، وإن لم يكن ذلك بالضرورة بالصورة التي تمناها أولئك الفنانون أو كُللت بالنصر الذي تمنوه. وكان الأكثر إحباطاً بشكل خاص أنه يبدو اليوم أن الفنون قد لا تكون بحاجة بمجرد انتصارها إلى الأعمال الفنية لكي تبرز وجودها.

قبل زمن ليس بالبعيد وبالتأكيد في الفترة الذهبية للطلائعيين، ناضلت الفنون لتثبت حقها في الوجود بإبراز فائدتها للعالم وسكانه؛ كانت بحاجة إلى دليلٍ صلب ودائم يمكن الإمساك به وإن أمكن غير قابل للإزالة أو

الإتلاف، دليلٍ أبدي للخدمات الثمينة التي تقدمها. أما الآن فإنها ليست قادرة على الاستمرار من دون ترك آثار قوية تدل عليها فحسب، وإنما تبدو أيضاً وكأنها تتفادى ترك آثار من العمق بحيث تحول من دون محوها بطريقة سريعة وملائمة. يبدو الفنانون اليوم متخصصين غالباً في تجميع إبداعاتهم ثم تفكيكها مباشرة؛ هم على الأقل ينظرون إلى نشاط التجميع والتفكيك على أنه نوع من أنواع الإبداع الفني المتساوية في المشروعية، والجدارة والأهمية. فنان أمريكي كبير هو روبرت روشنبرغ[23] Roshenberg عرض للبيع أوراقاً عليها رسومات سبق أن أنجزها رسام أمريكي كبير آخر هو وليم دي كوننغ[24] Willem de Kooning ولكنها رسومات محيت تماماً؛ ما أسهم به روشنبرغ إبداعياً، وما كان يتوقع من جامعي الأعمال أن يدفعوا مقابله، كانت الآثار الداكنة وغير المقروءة لعملية المحو التي قام بها. بهذه الطريقة دعم روشنبرغ 'تدمير' منزلة 'الإبداع' الفني؛ كان فعل 'إبادة' لآثار تركت على العالم، وليس طباعة تلك الآثار، وأراد لمبادرته أن تكون ممثلة لتلك الآثار بوصفها خدمة ثمينة تقدمها الفنون لمعاصريها. ولم يكن روشنبرغ برسالته هذه وحيداً بين أشهر فناني العصر وأكثرهم تأثيراً. محو الآثار وتغطية المسار كان وما يزال يوضع على مستوى ظل حتى تلك اللحظة مخصصاً فقط للإبراز الزخرفي أو الحفر (لكي يبقى إلى الأبد، كما يؤمل)، ربما حتى على مستوى أعلى وأرقى تكون فيه أدوات الحياة الأكثر احتياجاً محل تجارب وحيث تحدد أشد تحديات الوجود الإنساني خطورة لتجري مواجهتها والتعامل معها.

(23) روبرت روشنبرغ: (1925–2008): فنان أمريكي يعد أحد أبرز الفنانين في فن التركيب، أي تركيب أعمال فنية ثنائية أو ثلاثية الأبعاد بتجميع بعض الأشياء.

(24) وليم دي كوننغ: (1904– 1997) فنان أمريكي من أصل ألماني، فنه تعبيري تجريدي.

كل ما قيل حتى الآن حول التحول الجديد في الفنون الجميلة ينطبق تماماً على ذلك الفن الأكثر شيوعاً وممارسة: فن الحياة. في الواقع، تبدو الخروجات الحاسمة في الفنون الجميلة ناتجة عن محاولات الفنانين اللحاق بالتغيرات الحاصلة في فن الحياة، على الأقل في أكثر تنويعاتها المعلنة تبرجاً. فكما في العديد من الحقول الأخرى، الفن في هذه الحالة يستنسخ الحياة؛ في معظم الحالات تتخلف تحولات الفنون الجميلة عما يحدث في أسلوب الحياة من تغير، مع أن المبدعين في الفنون يفعلون ما بوسعهم للتنبؤ بتلك التحولات وينجحون أحياناً في أن يكونوا ملهِمين أو معينين على تحول ما وتسهيل دخوله وتوطنه في الممارسات الحياتية اليومية. كان «التدمير الإبداعي» معروفاً بل ومتمترساً في الحياة اليومية العادية قبل أن يكتشفه الفنانون وذلك بوصفه أحد أكثر وسائلها شيوعاً وتطبيقاً روتينياً. لذلك يمكن تفسير ملاحظة روشنبرغ على أنها محاولة لتحديث معنى «الرسم التمثيلي» representative. كل من يرغب في تعرية التجارب الإنسانية أو عرضها أو شرحها (في شكليها العملي Erfahrungen والمغامر (Erlebnisse)، كل من يريد لأعماله/ أعمالها أن تُمثل بصدق تلك التجارب، عليه أن يتبع أنموذج روشنبرغ في كشف القناع عن الارتباطات الحميمة بين الإبداع والدمار وجعلها ظاهرة ومهيأة للتفحص.

لكي يمارس المرء فن الحياة، لكي يجعل حياته عملاً فنياً، يتطلب في عالم حداثتنا السائلة أن يكون في حالة من التغير الدائم، أن يستمر في عملية إعادة تعريف للذات 'تحوّله' إلى شخص غير الذي كانه حتى تلك اللحظة؛ ولكي يصير شخصاً آخر على المرء أن 'يتوقف' عن أن يكون ما كانه، أن يحطم شكله السابق ويتخلص منه، مثلما تفعل الأفعى بجلدها أو المحارة بقشرتها،

رافضاً وآملاً أن يمسح الشخصيات المستعملة والمستهلكة والضيقة أو غير المقنعة واحدة بعد الأخرى عندما تتضح بالمقارنة مع الفرص والعروض الجديدة والمحسَّنة. لكي يضع المرء ذاتاً جديدة أمام الناس ولكي يعجب بها أمام المرآة وفي عيون الآخرين، يحتاج إلى إزالة الذات القديمة عن مرآه ومرأى الآخرين وربما من ذاكرته وذاكرتهم. حين «نحدد هويتنا» و«نؤكد أنفسنا»، فإننا نمارس تدميراً إبداعياً، وبشكل يومي.

بالنسبة للعديد من الناس، لاسيما الشبان الذين لا يتركون وراءهم سوى آثار قليلة وغالباً سطحية، آثارٍ تبدو سهلة المحو، سيبدو هذا اللون من فن الحياة على الأرجح جذاباً وقريباً إلى النفس. والحق أن ذلك لا يخلو من مبرر مقنع. هذا اللون الجديد من الفن يمنح سلسلة طويلة من المباهج، سلسلة لامحدودة كما يبدو. إنها، إلى جانب ذلك، تَعِد أولئك الساعين خلف حياة مبهجة ومريحة بأنهم لن يعانوا في النهاية من هزيمة محققة وغير قابلة للإلغاء، أنه بعد كل صدمة ستكون هناك فرصة لاستعادة الأنفاس، أنهم سيمنحون فرصة التقليل من خسائرهم والبدء من جديد، «أن يبدؤوا بداية 'جديدة'» - وهكذا يستعيدون أو يعوضون تعويضاً كاملاً ما ضاع من خلال «ولادة جديدة» (أي بالانضمام إلى «اللعبة الوحيدة في البلد»، التي يأملون أن تكون أكثر صداقة للمستعمل وفأل خير)، وذلك لكي يمكن نسيان الأجزاء المدمَّرة من الأفعال المتتالية من التدمير الإبداعي وتطغى على مذاقها السيئ حلاوة المشاهد الجديدة ووعودها التي لم تختبر بعد.

إن من أصعب الأمور مقاومة الضغوط، أو مكافحتها، وردها على أعقابها، في حالة عدم لجوئها إلى الإجبار المباشر أو التهديد باستخدام

العنف. الأمر بـ «عليك أن تفعل (أو عليك ألا تفعل) وإلا ..». يستدعي الاستياء ويولّد التمرد. وفي المقابل، الاقتراح بـ «تريده، يمكنك الحصول عليه، إذاً إذهب واحصل عليه»، ترضي المحب لذاته «amour de soi» المتلهف دوماً للثناء، وتُشبع احترام الذات، وتشجع المرء على المحاولة، حسب رغبة الإنسان ومن أجل متعته هو.

في مجتمعنا الاستهلاكي لم تعد الرغبة في محاكاة أسلوب العيش الذي توصي به باستمرار آخر عروض السوق ويمتدحه المتحدثون باسمه سواء أكانوا متطوعين أم مستأجرين (وكذلك، ضمنياً، الدفع إلى إعادة صياغة الهوية والشخصية العامة باستمرار) مرتبطة بالإجبار الخارجي (الذي يصبح من هذه الناحية مهيناً ومزعجاً). يُنظر إلى الرغبة بدلاً من ذلك على أنها، على العكس، مظهر آخر من مظاهر الحرية الشخصية ودليل على تلك الحرية. فقط لو حاول المرء أن يتوقف أو يتراجع عن مطاردة الهوية المتفلتة وغير المكتملة باستمرار، أو لو أنه تمت مقاطعته وأُبعد عن المطاردة (وهو سيناريو مرعب حقيقة) أو رُفض دخوله مسبقاً؛ عندئذٍ سيدرك كم هي قوية تلك القوى التي تدير حلبة السباق، وتحرس المداخل، وتبقي العدائين يجرون، وعندئذٍ فقط سيكتشف المرء مدى قسوة العقاب المخصص للعاصي وسيئ الحظ. يعرف ذلك جيداً كل أولئك الذين، لأنهم لا يملكون حسابات بنكية أو بطاقات ائتمان، لا يملكون ثمن دخول الاستاد الرياضي. ويدرك ذلك بالبداهة كل الآخرين من خلال الهواجس المظلمة التي تطاردهم في الليل بعد يوم من التسوق، أو من الإنذار الذي يرن حين ينزل حسابهم البنكي إلى الخط الأحمر وتصل بطاقاتهم إلى الصفر.

إن علامات الطريق التي تتوزع على منظور الحياة تظهر وتختفي هذه

الأيام من دون سابق إنذار؛ وخرائط المساحة التي يتوقع أن يعبرها المنظور في نقطة ما تتجدد يومياً تقريباً (وإن كان ذلك على غير انتظام ومن دون إنذار مسبق). الخرائط يطبعها ويعرضها للبيع ناشرون عدة وهي متوافرة عند باعة الصحف والمجلات بكميات كبيرة ولكن لا شيء منها «مجاز» من قبل مكتب يدّعي بقدر من المصداقية سيطرته على ذلك المستقبل؛ وأياً كانت الخريطة التي تختار فإنك المسؤول وتتحمل نتيجة اختيارك. باختصار، إن حياة الباحثين عن الهوية/ ومن يبنونها/ ويصلحونها عرضة دائماً للخطر؛ فن حياتهم المحدد يتطلب الكثير من المال والمساعي التي لا تتوقف وأعصاباً فولاذية في كثير من الحالات. فلا غرابة إذاً أن قليلاً جداً من الناس، على الرغم من المتع واللحظات الحلوة التي تعد بها هذه الحياة وتقدمها بين الحين والآخر، ينظرون إليها على أنها ما كانوا سيختارونها لو منحوا حرية الاختيار الفعلية.

في الغالب يقال عن أناس كأولئك إنهم غير مبالين بالحرية إن لم يكونوا أعداءً صريحين لها، أو إنهم لم ينضجوا بعد ليستمتعوا بها. ويتضمن هذا تفسيراً لعدم مشاركتهم في أسلوب العيش السائد في مجتمع الحداثة السائلة الاستهلاكي بأنه إما استياء من الحرية له سبب أيديولوجي أو عجز عن ممارستها. غير أن تفسيراً كهذا هو في أفضل الحالات صحيح جزئياً. إن هشاشة كل الهويات (حتى في صلابتها غير الموثوق بها بشكل تام) تثقل كاهل الباحثين عن الهوية بواجب متابعة العمل يومياً وبكثافة. ما كان يمكن أن يبدأ على أنه مسعى واعٍ يمكن أن يتحول، مع مرور الوقت، إلى روتين لم يعد موضوعاً للتفكير، روتين تعاد فيه صياغة العبارة المكررة في كل مكان وباستمرار «'تستطيع' أن تجعل نفسك شخصاً آخر» لتصير «'عليك

أن' تجعل نفسك شخصاً آخر».

إن هذا الفرض هو الذي لا يبدو للكثيرين على أنه حرية، وإنهم لذلك السبب يستاؤون من «عليك أن» ويثورون ضدها. ومادام ضغط «عليك أن» مستمراً وكان قسرياً، سواء امتلكت الإمكانيات التي يتطلبها «فعل ما يجب أن تفعله» أم لا، فإن «عليك أن» ستبدو أقرب إلى العبودية والاضطهاد من أي رمز للحرية يمكن تصوره. لقد شكا أحد القراء في رسالة إلى صحيفة بريطانية واسعة الانتشار ومحترمة جداً من أن «الأشياء الأربعة البالغة الأهمية التي تعد مما يتوجب امتلاكه» لرجل محترم في ربيع عام 2007، حسب ما أوصى به قسم «الأزياء» (معطف خاكي واقٍ من المطر، قميص بلا ياقة، سترة برقبة على شكل V، ومعطف أزرق داكن) سيكلف في مجموعه 1499 جنيهاً إسترلينياً. وقد يكون هذا مجرد وجبة لبعضهم وسماً لبعضهم الآخر (الكثرة؟ الأغلبية؟). إذا كان «التحرر» يعني أن يستطيع المرء العمل حسب رغبته ويتابع أهدافه التي اختارها، فإن النموذج الاستهلاكي، السائل الحداثة، من فن الحياة قد يَعد الجميع بالحرية، لكنه يحققها بتقتير وانتقائية.

«بتزايد الحاجة إلى الخدمات العامة بدأ الناخبون الأمريكيون يفضلون التقليل من العناية التي توفرها الحكومة، وأخذ الكثيرون في الاتجاه إلى الأسرة المثقلة الكاهل لتكون مصدر الدعم الرئيس». هكذا لاحظت آرلي هوكستشيلد[9]. غير أنهم وجدوا أنفسهم عالقين بين الرمضاء والنار.

إن الضغوط الاستهلاكية التي تربط فكرة «العناية» بقائمة من البضائع الاستهلاكية مثل عصير البرتقال، والحليب، والبيتزا المجمدة، وأفران الميكروويف، هي نفسها التي تجرد الأسر من مهاراتها وإمكانياتها

الاجتماعية-الأخلاقية وتعزلها في صراعها للصعود والتأقلم مع التحديات المستجدة، التحديات التي يدعمها ويدفع بها المشرّعون، الذين يسعون إلى التقليل من العجز المالي الحكومي من خلال التوسع في «العجز عن العناية» (إنقاص الدعم المادي للأمهات العازبات، والمعاقين، والمصابين بأمراض عقلية، وكبار السن).

تصير الحكومة «اجتماعية» حين تشجع مبدأ التأمين الجماعي 'المقبول مجتمعياً' ضد الكوارث الفردية ونتائجها. إن هذا المبدأ في المقام الأول – معلناً ومعمولاً به وموثوقاً بعمله – هو الذي يعيد صياغة فكرة «المجتمع» المجردة أساساً لتدخل في تجربة مجتمع محسوس به ومعاش وذلك بإحلال «نظام مساواة» باعث على الثقة والتضامن محل «نظام الأنانية» (إذا استعملنا عبارات جون دن Dunn)، الذي سينتج حتماً عدم ثقة وشكوكاً متبادلة. إنه المبدأ ذاته الذي يرفع أعضاء المجتمع إلى مرتبة 'مواطنين'، أي الذي يجعلهم شركاء في القرار إضافة إلى كونهم شركاء في رأس المال، مستفيدين ولكن أيضاً عاملين – حراساً لنظام «المصالح الاجتماعية» ومحروسين به – أفراداً ذوي مصلحة كبيرة في الصالح العام من حيث هو شبكة من المؤسسات المشتركة التي يمكن الوثوق بها، ويتوقع منها، أن تضمن صلادة «سياسة التأمين الجماعية» التي تصدرها الدولة ويمكن الاعتماد عليها.

إن تطبيق هذا المبدأ قد يحمي الرجال والنساء من وباء الفقر، وهو غالباً يفعل؛ غير أن الأهم أنه يمكن لذلك المبدأ أن يصير «مصدراً للتضامن» وفيراً وقادراً على إعادة تدوير «المجتمع» باتجاه المصلحة العامة، المشتركة والممتلكة من قبل المجتمع، والتي تلقى عناية جماعية، بفضل ما توفره من دفاع ضد الرعبين التوءمين: 'البؤس والإذلال'؛ أي الرعب الناتج عن

الاستبعاد والسقوط أو الإلقاء من عربة التقدم الشديدة الإسراع، وتَحوُّل المرء إلى «فائض اجتماعي»، محرومٍ من الاحترام الذي يستحقه البشر وتَحوُّله بدلاً من ذلك إلى «نفاية بشرية».

المفترض في «كيان اجتماعي»، فيما قصد منه أساساً، أن يكون ترتيباً يخدم أغراضاً كهذه بالتمام. لقد اعتقد اللورد بيفردج[25]، الذي ندين له بالمخطط الأصلي لدولة الرفاه البريطانية بعد الحرب، أن تصوره لضمان شامل وموافق عليه بالإجماع، لـ 'كل فرد'، كان النتيجة الحتمية، أو الجزء الأساسي المكمل، لفكرة الليبراليين حول 'حرية' الفرد، إلى جانب كون تلك الحرية شرطاً ضرورياً لـ 'الديمقراطية'. الحرب التي أعلنها فرانكلين ديلانو روزفلت على الخوف تأسست على فرضية مشابهة. كانت فرضية معقولة: في نهاية الأمر؛ حرية الاختيار لا يمكنها أن تكون سوى التعرف على مخاطر الفشل التي لم تحسب وليس من الممكن حسابها، ومن الحتمي أن يجد كثير من الناس مخاطر كتلك غير محتملة، ويخشون أنها قد تتجاوز قدراتهم الذاتية على التأقلم. بالنسبة لأناس عديدين، ستظل حرية الاختيار وهماً متفلتاً وحلماً مستحيلاً، مالم يخفف الخوف من الهزيمة من خلال بوليصة تأمين تصدر باسم المجتمع، بوليصة يمكنهم الوثوق بها والاعتماد عليها في حالة الفشل الشخصي أو حدوث صدمة من صدمات القدر.

إذا كانت حرية الاختيار ممنوحة نظرياً وغير ممكنة عملياً، فإن ألم 'اليأس' سيلحق بها مؤكداً خزيَ 'الخيبة'، لأن الاختبار اليومي لقدرة المرء على التكيف مع تحديات الحياة هي الورشة ذاتها التي تتشكل فيها أو تضمحل ثقة الأفراد بأنفسهم وإحساسهم بكرامتهم الإنسانية واحترامهم لذواتهم.

(25) اللورد وليم هنري بيفردج: (1879– 1963) اقتصادي وسياسي بريطاني.

هذا بالإضافة إلى أنه بدون التأمين الجماعي لن يكون هناك حافز كبير للاهتمام السياسي، ناهيك عن المشاركة في طقس الانتخابات الديمقراطي، على أساس أن لا خلاص يرجى من كيان سياسي ليس كياناً *اجتماعياً* ويرفض أن يكون كذلك. فبدون حقوق اجتماعية *للجميع* سيجد عدد كبير ومتزايد من الناس أن حقوقهم السياسية لا قيمة لها وغير جديرة باهتمامهم. إن كانت الحقوق السياسية ضرورية لجعل الحقوق *الاجتماعية* متحققة، فإن الحقوق الاجتماعية لاغنى عنها للاحتفاظ بالحقوق *السياسية* فعالة. تحتاج كلتا المجموعتين من الحقوق بعضهما بعضاً لكي تستمرا في البقاء؛ والبقاء لا يمكن أن يكون سوى منجزهما المشترك.

الكيان الاجتماعي هو أقصى أشكال التجسد الحديث لفكرة المجتمع: أي أنه تجسد مؤسسي لفكرة المجتمع في هيئتها الحديثة؛ كلٌّ مجردٌ ومتخيلٌ ومنسوجٌ من الاعتماد والالتزام والتضامن المتبادل. الحقوق الاجتماعية - حقوق الاحترام والكرامة - تربط ذلك الكل المتخيل بواقع أعضائه وتؤسس الرؤية المتخيلة على أرضية صلبة من التجربة الحياتية؛ تؤكد تلك الحقوق، في الوقت نفسه، صحة الثقة المتبادلة وواقعيتها *الى جانب* ثقة الشبكة المؤسسية المشتركة التي توافق على صحة التماسك الجماعي وتقدم له الضمانة.

تترجم عاطفة «الانتماء» إلى ثقة في فوائد التضامن الإنساني وفي المؤسسات التي تبزغ من ذلك التضامن وتعِد بخدمته والتأكد من إمكانية الاعتماد عليه. كل تلك الحقائق اتضحت منذ فترة قريبة في البرنامج السويدي الاجتماعي لعام 2004:

> كل إنسان هش في نقطة ما من حياته. نحن بحاجة بعضنا بعضاً. نعيش حياتنا هنا والآن، مع الآخرين، في غمرة التغيير. وسنكون أغنى إذا سُمح لنا جميعاً أن نشارك ولم يُستثن أحد. سنكون أقوى إذا توافر الأمان للجميع وليس لفئة قليلة.

ومثلما تقاس قوة تحمل الجسر ليس بمتوسط قدرة أعمدته وإنما بقدرة أضعف تلك الأعمدة، ومثلما أنه مبني بتلك القدرة، فإن ثقة أي مجتمع وإنتاجيته تقاس بالأمان، وبالإنتاجية والثقة بالنفس التي يمتلكها أضعف أجزائه، وهذه تنمو بنموه. وعلى النقيض مما يفترضه دعاة «الطريق الثالث»، فإن العدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية، والإخلاص لتقاليد الكيان الاجتماعي والقدرة على التحديث بسرعة (وأهم من ذلك بالقليل من الضرر للتلاحم والتضامن) لا ينبغي أن تكون وليست بالفعل في حالة تعارض. بدلاً من ذلك، كما تؤكد الممارسة الديمقراطية - الاجتماعية لدول شمال أوروبا وتوضح بشكل كافٍ، فإن «السعي نحو مجتمع أكثر تماسكاً اجتماعياً شرط أساسي مسبق للتحديث المتفق عليه».

إن النموذج الاسكندنافي، وعلى عكس إعلانات الوفاة السابقة لأوانها بشكل فاضح التي جاء بها ما أعلن عنه وتلقى الدعم بوصفه الطريق الثالث، هو أبعد ما يكون عن بقايا الآمال الماضية والمحطمة، أو أن يكون مخططاً مرفوضاً باتفاق جماعي على أساس أنه مما انتهى زمنه. يمكن للمرء أن يرى كم هي عصرية وحية المبادئ التي يتضمنها ذلك النموذج ، وكم هي قوية فرصه في إذكاء المخيلة الإنسانية والتحفيز على العمل، في الانتصارات الأخيرة للكيانات الاجتماعية البازغة والمعادة إلى الحياة في فنزويلا وبوليفيا

والبرازيل، التي تُغير بالتدريج ولكن بإصرار المشهدَ السياسي والمزاج الشعبي للجزء اللاتيني من الجزء الغربي من الكرة الأرضية، وأنها تحمل كل علامات ذلك «الخطاف الأيسر» الذي يمكن بواسطته، كما قال فالتر بنيامين،[26] توجيه كل الضربات الحاسمة حقيقة في التاريخ البشري. وبغض النظر عن صعوبة استيعاب هذه الحقيقة في غمرة التدفق اليومي للروتين الاستهلاكي، فإنها مع ذلك هي الحقيقة.

لنوضح تفادياً لسوء الفهم، أن الكيان الاجتماعي في مجتمع المستهلكين ليس المقصود منه وليس مما يمارس بوصفه بديلاً لمبدأ حرية المستهلك، تماماً كما أنه لم يقصد به، ولم يكن فاعلاً، بوصفه بديلاً لأخلاقيات العمل في مجتمع المنتجين. البلاد التي تتمتع بمبادئ ومؤسسات كيان اجتماعي راسخة في مجتمع المستهلكين هي فعلاً البلاد التي تتمتع بمستويات عالية ومدهشة من الاستهلاك، تماماً مثلما أن البلاد التي لديها مبادئ ومؤسسات كيان اجتماعي راسخة في مجتمعات المنتجين هي أيضاً بلاد تتمع بصناعة مزدهرة.

هدف الكيان الاجتماعي في مجتمع المستهلكين هو، كما كان في مجتمع المنتجين، حماية المجتمع ضد «الدمار الجانبي» الذي تتسبب به المبادئ الرئيسة للحياة إن لم تخضع للمراقبة والسيطرة والتقييد. إن الهدف منه هو حماية المجتمع ضد تكاثر طبقات «الضحايا الجانبيين» للنزعة الاستهلاكية؛ الطبقة الدنيا من المرفوضين والمنفيين. مهمته هي إنقاذ التضامن الإنساني من التآكل والحفاظ على مشاعر المسؤولية الأخلاقية من الاضمحلال.

(26) فالتر بنيامين Benjamin: (1892– 1940) مفكر وناقد ألماني.

ملاحظات

1 Anders quoted here after the French translation, «L'obsolecence de l'homme (Paris: Edition Ivrea, 2001); English translation is mine.الاقتباس من أنديرز من الترجمة الفرنسية والترجمة الإنجليزية ترجمة المؤلف

2 Richard Rorty, «The Intellectual at the End of Socialism,» *Yale Review* 80, nos. 1 and 2 (April 1992).

3 John Locke, «A Letter Concerning Toleration» in *Political Writings*, ed. David Wootton (Indianapolis: Hackett, 2003), p. 407.

4 Albert Camus, *L'hommes révolté* (1951), here quoted from Anthony Bower's translation, *The Rebel* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1971), p. 32.الاقتباس «من ترجمة أنتوني باورز [الإنجليزية] «الثائر

5 See her conversation (in Polish) with Joanna Sokolińska in «Wysokie Obcasy,» Cazeta Wyborcza, 6 November 2006 [حوارها بالبولندية من ترجمة المؤلف].

6 E «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,» in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Random House, 1984) p. 350.

7 See Ernst Kris and Otto Kunz, *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist*, trans. Alistair Lang and Lottie M. Newman (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), p. 350.

8 Jon Lanchaster, «A Bigger Bang,» *Guardian Weekend*, 4 November 2006.

9 See Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. 213ff.

◆

الفصل الرابع

حياة عجولة
تحديات الحداثة السائلة للتعليم

قدّمت مجلة أزياء مؤثرة واسعة الانتشار في عددها لموسم خريف – شتاء 2005 «ستة مظاهر أساسية» للأشهر القادمة من شأنها «أن تبقيك مواكباً للموضة». إن هذا الوعد مدروس ببراعة وعلى نحو مناسب ليجذب انتباهنا، بحيث يتمكن من خلال جملة مختصرة واضحة من تحديد كل المخاوف والدوافع التي أحدثها المجتمع الاستهلاكي وولّدتها الحياة الاستهلاكية.

أولاً: إن مواكبة («الموضة» التي يتبعها «الآخرون المرموقون»، الآخرون الذين يعتد بهم، والذين يرسم قبولهم أو رفضهم الخط بين النجاح والفشل).[1] ***والبقاء كذلك***، هي الوصفة الوحيدة الموثوقة لقبول الموضة، بينما ***البقاء كذلك*** هو الوسيلة الوحيدة لتأكيد أن الحاجة إلى الاحترام مستمرة ووافرة بما يكفي. وبالتالي يَعِد هذا العرض بضمان الأمان المتكئ على الثقة بالنفس، وباليقين أو شبه اليقين بكونك «على الطريق الصحيح»، هذا النوع من الإحساس الذي تفتقر إليه الحياة الاستهلاكية بشكل مؤلم وصريح برغم انقيادها للرغبة في اكتسابه. إن الإحالة إلى مواكبة الموضة والبقاء كذلك تعد باكتساب الانتماء، بمعنى أن تكون مقبولاً ومندمجاً مع الآخرين، إذ تتضمن

حمايتك من الفشل، وتجنبك الإقصاء والهجر والوحدة.

ثانياً: إن هذا الوعد محدود الصلاحية: فقد أُنذرتَ أنه سيستمر فقط «للأشهر القادمة»، وهذا يعني أن الرسالة المبطنة تلزمك «بالإسراع لأنه ليس هناك وقت لإضاعته»، كما أن هناك افتراضاً ذا مدلول أكبر يبين أنه مهما كان مكسب المرء من تلبيته السريعة للنداء، فإنه لن يستمر للأبد، ومهما كان الضمان المكتسب بالإبحار الآمن فإنه يستلزم تجديده بعد انقضاء «الأشهر القادمة»، لذا عليه أن ينتبه إلى هذه الفسحة. وقد لاحظ ميلان كونديرا[1] في رواية أطلق عليها اسم *البطء* أن هناك صلة بين السرعة والنسيان فيقول: «إن درجة السرعة تتناسب طرداً مع كثافة النسيان». والسبب في ذلك يعود إلى أنه إن كان «الاستحواذ على خشبة المسرح - التي يقصد بها جذب انتباه الجمهور- يتطلب إبعاد الآخرين عنها»، هذا الانتباه الذي يقصد به تحويلهم إلى مستهلكين ويتطلب إبعاد الأمور الأخرى عن دائرة اهتمامهم، فإن «خشبة المسرح تضاء في الدقائق القليلة الأولى فقط» كما يذكرنا كونديرا.

ثالثاً: بما أنه ليس هناك مظهر واحد بل «ستة»، فأنت حر (بمعنى أنك حر في *اختيارك* من بين *هذه الستة*)، وبإمكانك انتقاء مظهرك، وهو أمر غير قابل للجدل (فالاختيار بهذه الطريقة وتحمّل مسؤولية خياراتك أمرٌ لا يمكنك تفاديه)، وكذلك هي الخيارات المتاحة لك (فليس هناك خيارات أخرى، إذ إن كل الاحتمالات قد سبق اكتشافها واختيارها). غير أنه ليس عليك أن تقلق بشأن ضغط الوقت، أو ضرورة اللحاق بالموضة، أو حتى الخيارات المحدودة المتاحة أمامك (وهي ستة فقط)، فالمهم هو **أنك المسؤول الآن**، وذلك

(1) ميلان كونديرا: (1929-) كاتب تشيكي يكتب بالفرنسية، من أعماله *البطء*، *وخفة الكائن التي لا تحتمل*

يعني أن الخيار متروك لك، لكن الاختيار إلزامي، كما أن القيود المفروضة على خياراتك ليست قابلة للنقاش.

تظهر الرسائل الثلاث كلها حالة اضطرارية، وحاجة ملحّة بحد ذاتها لليقين (أي الثقة بأن اليقظة والاستعداد الدائم للذهاب إلى حيث يجب، والأموال المنفقة والأعمال المنجزة كلها في الموضع الصحيح والمناسب وأنها قد أضيفت لتهدئة القلق). تنطلق عندها إشارات الخطر (برتقالية كانت أم حمراء) لتعلن أن البدايات الجديدة المفعمة بالوعود تأتي مصحوبةً بالمغامرات الجديدة الملأى بالمخاطر. ذلك كله يعني أن على المرء، في الحاضر كما في الماضي، ألا يفوّت فرصة في اتخاذ إجراء ما، لئلا يجد نفسه متخلفاً بدلاً من أن يكون مواكباً للموضة، كما عليه أن يدرك أن الإجراء الذي اتخذه بالاعتماد على الأدوات والمناهج التي نجحت في الماضي لن يجدي نفعاً في الحاضر. وهذا يعني أن الحياة الاستهلاكية هي حياة من ***التعلم والنسيان السريعين***.

يعد النسيان مهماً بقدر التعلم، إن لم يكن أكثر، حيث إن هنالك «ممنوعاً» في مقابل كل «واجب»، والسؤال حول أي واحد منهما يكشف الهدف الحقيقي للخطوة المحفزة للتجديد/ الإزالة، وأي منهما ليس أكثر من معيار احتياطي للتأكد من تحقق الهدف هو سؤال نظري في أحسن الأحوال. إن نمط المعلومات والإرشادات التي يحتمل ورودها بغزارة في مجلة الأزياء هذه ومثيلاتها تبين أن «الوجهة ***لهذا الخريف*** هي شارع كارنابي[2] في ستينيات القرن الماضي»، أو أن «المظهر القوطي السائد حالياً هو المظهر الأنسب ***لهذا الشهر***». هذا الخريف، وليس الصيف الماضي طبعاً،

(2) شارع كارنابي: شارع في لندن فيه الكثير من متاجر الثياب العالمية.

كما أن *هذا الشهر* ليس كالأشهر الماضية، وهذا يعني أن ما كان ملائماً الشهر الماضي لم يعد كذلك هذا الخريف. لقد حان الوقت للتخلص من الأحذية المسطحة (الباليرينا)، والحمالات الرفيعة ليست مناسبة هذا الموسم، أما الأقمشة المطبوعة فإن العالم يبدو أجمل بدونها. يتبع الدعوة إلى فتح حقيبة مستحضرات التجميل وإلقاء نظرة بداخلها، يتبعها غالباً نصيحة من مثل «*الموسم القادم* هو موسم الألوان الدافئة»، ويليها مباشرة تحذير يقول إن «اللون البيج ومشتقاته الفاتحة الباهتة قد ولى زمانها، ولا بد من التخلص منها *على الفور*». ومن الواضح أنه لا يمكن طلاء البشرة باللون «البيج الباهت» و«الألوان الداكنة الدافئة»في الوقت نفسه، ولا بد أن يتراجع أحدهما.

ولكن ما الذي يعنيه هذا؟ هل يعني أن عليك التخلص من البيج لتكون بشرتك مستعدة لاستقبال الألوان الدافئة الداكنة، أم أن أرفف المتاجر ومناضد مستحضرات التجميل تزدحم بهذه الألوان للتأكد من أنك قد تخلصت من المستحضرات الكثيرة غير المستعملة من ذلك اللون؟ غالباً ستقول الملايين من النساء اللاتي تخلصن منه وأعدن ملء حقائبهن بمستحضرات للألوان الداكنة الدافئة إن إلقاءه في سلة المهملات هو تأثير جانبي مؤسف، أو «كارثة ملازمة» لتطور مستحضرات التجميل. وقد يعترف الآلاف الذين يمونون المتاجر في لحظة مكاشفة أن إغراق الأرفف بالألوان الدافئة قد دعت إليه الحاجة لتقصير حياة البيج الخصبة، مما يعني استمرارية الاقتصاد، وكلا القولين صحيح. ألا يقاس الناتج المحلي الإجمالي- وهو المؤشر الرسمي لرفاهية الشعب- بحجم المال المتداول؟ ألا تحرك مقدرة المستهلك ونشاطه النمو الاقتصادي ؟ ألا يعد

«المستهلك التقليدي»- الذي يقوم بشراء «ما يحتاج» إليه ويتوقف عندما يلبي احتياجاته- التهديد الأكبر للأسواق الاستهلاكية؟ ألا يعتبر **تعزيز الطلب** بدلاً من إرضاء الحاجات، هو الهدف الرئيس لعجلة الازدهار الاستهلاكي؟ إن الدورة الاقتصادية الحقيقية في المجتمع الاستهلاكي، وفي حقبة تولي أهمية كبرى للحياة المدنية، الدورة التي تحافظ على استمرار الاقتصاد فعلاً، تتلخص في مقولة: «اشتر، استعمل، ارم».

إن الحقيقة المتمثلة بأن إجابتين متناقضتين ظاهرياً بهذا الشكل قد تصدقان في الوقت نفسه هي بالضبط السمة الأوضح للمجتمع الاستهلاكي، ومفتاح قدرته المذهلة على الاستنساخ والتمدد. لا تتعلق الحياة الاستهلاكية بالاكتساب والامتلاك، كما أنها لا تتعلق بالتخلص مما ابتيع أمس الأول واستعرض باعتزاز يوم أمس، لكنها تتعلق أولاً وقبل كل شيء بالبقاء في ***حركة دائبة***. إن كان ماكس فيبر[3] محقاً وإن كان المبدأ الأخلاقي للنشاط الإنتاجي (وما يزال أينما وجد نشاط يسعى أن يكون منتجاً) هو تأجيل الإشباع، فإن المبدأ الأخلاقي للحياة الاستهلاكية (إن كان من الممكن تحديد أخلاقياتها فعلاً) سيكون ***وهمية الشعور بالإشباع***. يكمن الخطر الأكبر في مجتمع يبين أن دافعه هو «إرضاء العميل»، وأن هدفه هو الحصول على عميل راضٍ، وبلا شك سيكون هذا العميل كارثة حزينة ومرعبة على نفسه بقدر ما سيكون كذلك بالنسبة للاقتصاد الاستهلاكي. أليس هناك أشياء أخرى يرغب بالحصول عليها؟ أليس هناك ما يسعى لامتلاكه؟ هل سيقنع بما لديه (وبما هو عليه)؟ أليس هنالك ما ينافس الأشياء الأخرى للاستحواذ على خشبة المسرح (الانتباه)، وبالتالي ليس

(3) ماكس فيبر: (1884-1920) عالم اقتصاد ألماني وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

هناك ما يدفع بالذاكرة بعيداً عن الخشبة ويفسح المكان «لبدايات جديدة»؟ يمكن أن نسمي حالة كهذه - التي يأمل أن تكون قصيرة المدى- ضجراً، وستكون الكوابيس التي تطارد الإنسان الاستهلاكي Homo consumens[4] ذكريات يستمر ورودها وإرباكها لخشبة المسرح.

بدلاً من خلق حاجات جديدة (يسميها بعضهم «حاجات زائفة»، رغم أن هذه التسمية ليست دقيقة، لأن درجة الزيف ليست سمة فريدة في الحاجات «الجديدة»، فما يمنح هذه الحاجات شكلها في أي مجتمع هو زيف الأنساق والضغوطات السوسيوثقافية من خلال توظيف الميول الطبيعية لتصبح مادتها الخام)، يظهر التقليل من أهمية *حاجات الأمس* والحط من شأنها والسخرية منها وتقبيحها (مستحضرات التجميل باللون البيج التي كانت علامة الجرأة في الموسم السابق، لم تعد قديمة الطراز فحسب، بل أصبحت مملة ومخجلة، لأن هذا ليس مجرد مكياج، إنه صمام أمان)، وعلاوة على ذلك، فإن إضعاف الفكرة القائلة إن إرضاء الحاجات لا بد أن يسيّر الحياة الاستهلاكية، هو الذي يشكل الهاجس الرئيس، أو كما سماه تالكوت بارسونز «الشرط الوظيفي»للمجتمع الاستهلاكي.[5] في هذا المجتمع، أولئك الذين يشترون فقط ما يؤمنون أنهم بحاجته، وينشطون بفعل الدافع لإرضاء هذه الحاجات يعدون *مستهلكين ناقصين*، وبالتالي فهم *منبوذون اجتماعياً*.

(4) الإنسان الاستهلاكي Homo consumens: عرفه إريك فروم أنه الإنسان الذي ينصب اهتمامه على الاستهلاك، بجانب العمل من التاسعة إلى الخامسة.

(5) تالكوت بارسونز: (1902– 1979) عالم اجتماع أمريكي اشتهر بنظرية تسمى «نظرية الفعل» Action theory.

يكمن سر كل نظام اجتماعي متين– ذلك الذي ينتج نفسه بنجاح– في تحويل «الشروط الوظيفية» إلى دوافع سلوكية للأفراد. بعبارة أخرى، يكمن السر وراء كل تأهيل اجتماعي ناجح بجعل الأفراد يطمحون لفعل ما يريدهم النظام أن يفعلوه له ليتمكن من إنتاج نفسه، وهذا قد يحدث بوضوح عبر حشد الدعم العام – وبالإشارة المباشرة– للمصالح المعلنة للمجتمع، كالدولة أو الشعب، من خلال عملية مفعمة بمؤثرات مختلفة من مثل «التعبئة الروحية»، «التثقيف المدني» و«التلقين الإيديولوجي»، كما كان عليه الأمر في المرحلة الصلبة من الحداثة، في المجتمع الإنتاجي. أو قد يتم ذلك بشكل غير مباشر، عبر الفرض المباشر أو غير المباشر للأنماط السلوكية المناسبة أو التدريب عليها، كما قد يحدث عبر أنماط حل المشكلات التي تحافظ على النظام عند تطبيقها (إن طبقت كما يجب بسبب تقلص الخيارات البديلة أو المهارات المطلوبة لممارستها أو اختفائها)، كما حدث في المرحلة السائلة للمجتمع الاستهلاكي.

تطلبت الطريقة المعلنة لربط الشروط النظامية بالدوافع الفردية التي تسم المجتمع الإنتاجي التقليل من قيمة «الحالي»، أي الإشباع الفوري بشكل خاص، والملذات بشكل عام (أو بالأحرى التقليل من قيمة ما يطلق عليه بالفرنسية – في مصطلح غير قابل للترجمة فعلياً– *jouissance* [6] أي المتعة). ومن خلال الدلالة نفسها، لا بد أن تعلي هذه الطريقة بالضرورة من شأن الإشباع المؤجل، الذي يعني التضحية بمكافآت حالية واضحة، من أجل منافع مستقبلية مبهمة، بالإضافة إلى التضحية بالمكافآت الفردية

(6) Jouissance: تعني المتعة في الحقوق والممتلكات، وبفضل باومان إيرادها بالمصطلح الفرنسي لما فيها من فرق عن مقابلتها في الإنجليزية التي تفتقر إلى معنى النشوة الجنسية.

لصالح منفعة «الكل» (الذي قد يكون المجتمع أو الدولة أو الأمة أو الطبقة أو الجنس، أو ضمير الجمع «نحن» غير المحدد قصداً) وهو ما سيضمن حياة أفضل للجميع بمرور الوقت. يقدم المدى الطويل على المدى القصير في المجتمع الإنتاجي، كما تقدم حاجات الكل على حاجات أفراده، وبالتالي فإن المتع والإشباعات المستنبطة من القيم «الخالدة» و«فوق الفردية» تصاغ باعتبارها أعلى من الملذات الفردية الزائلة، كما أن سعادة الأغلبية تقدم على ضمان سعادة الأقلية. وهذا كله يعتبر الإشباع الحقيقي الوحيد و*الوجيه* من بين «المسرات الحالية» المغرية الزائفة المضللة و*المصطنعة* والمهينة.

لقد أدركنا (رجالاً ونساءً ممن عاشوا حياتهم في إطار الحداثة السائلة) أننا ننزع إلى التخلص من طريقة ربط الإنتاج النسقي بالدافع الفردي لأنها مخربة ومكلفة جداً وفوق ذلك كله جائرة بشكل بغيض، لأنها تتعارض مع اتجاه نزعات الإنسان وميوله الطبيعية. وقد كان سيجموند فرويد واحداً من أوائل المفكرين الذين لاحظوا ذلك، رغم أنه جمع معلوماته مضطراً من حقبة الانحدار المتعاظم لمجتمع صناعة الجماهير وتعبئتها. وحتى هذا المفكر المبدع لم يتمكن من تصور بدائل لكبت الغرائز القهري[2]. ويعزو فرويد - بناء على ما درسه- الوضع العام للسمات الضرورية والحتمية لكل وأي حضارة إلى الحضارة «بحد ذاتها».

خلص فرويد إلى أن الطلب بإنكار الغرائز لن يكون مقبولاً طوعاً، ويصر على أن الغالبية العظمى من البشر ينصاعون لكثير من المحظورات (أو القوانين) الثقافية تحت «ضغط قهر خارجي فقط»، وأنه من المفزع التفكير بالقدر الهائل من الضغط الذي سيحتاج إليه حتماً لتعميم الخيارات المدنية الضرورية وغرسها وحفظها، مثل أخلاقيات العمل (التي تعني رفضاً تاماً

للراحة الذي يرافق أوامر العمل لمصلحة العمل، مهما كانت العوائد المادية) أو أخلاقيات التعايش السلمي المذكور في الوصايا: بأن «على المرء أن يحب لجاره ما يحب لنفسه»، ويتساءل فرويد حول الهدف من قانون مصاغ بكثير من الهيبة، إن لم يعتبر تحقيقه معقولاً. ويمكن إيجاز ما ذهب إليه فرويد بالقول إن الحضارة تصان عبر القمع، وإن الثورات المتكررة، بالإضافة إلى الجهود المستمرة في إخمادها، أو السيطرة عليها، هي أمور حتمية، فلا يمكن تجنب المعارضة والتمرد، لأن الحضارات كلها تعني القيود، والقيود كلها بغيضة. إن إحلال سلطة المجتمع محل سلطة الفرد تشكل خطوة حاسمة للحضارة، ويكمن جوهرها في تقييد أفراد المجتمع لأنفسهم بإمكانيات حصولهم على الإشباع، بينما يعرف الفرد أنه ليس هناك قيود كهذه.

بعيداً عن التنبيه بأن «الفرد» الذي «ليس عضواً في المجتمع» حالياً قد يكون أسطورياً أكثر من إنسان هوبز الهمجي السابق للتمدن «حيث الكل يحارب الكل».[7] أو قد تكون تلك أداة بلاغية لمجرد الجدل (مثل قاتل أبيه المشهور[8] الذي سيبرز في عمل فرويد اللاحق)، وأياً كان السبب الذي استدعى صياغة الرسالة بهذا الشكل، فإن معنى الرسالة الذي يقدم مصلحة الجماعة فوق الفردية على النزعات والدوافع الفردية، بالإضافة إلى تقديم الآثار بعيدة المدى على الإشباعات الفورية كما في أخلاقيات العمل، من المستبعد أن تدركه الجماهير وتعتنقه وتطيعه طوعاً، وأن الحضارة (أو، الأهم، التعايش الإنساني السلمي والتعاوني بكل منافعه) التي تنشر قوانين

(7) إنسان هوبز: يرى هوبز أن الناس حين يعيشون من من دون قوة مشتركة تلقي في قلوبهم الرعب، فسيكونون في حالة نسميها حالة الحرب، وهي حرب يشنها كل إنسان ضد كل إنسان، أي الإنسان للإنسان ذئب والواحد في حرب ضد المجموع.

(8) قاتل أبيه: المقصود به أوديب بطل الأسطورة اليونانية.

كهذه لتشريع مطالبها يجب أن تتكئ على القهر، أو على الأقل على تهديد حقيقي بتطبيق القهر إن لم تدرك القيود المفروضة على الدوافع الغريزية بدقة. وإن كان على التجمع الإنساني المتحضر الاستمرار، فلا بد من ضمان تقديم مبدأ الواقعية على مبدأ المسرات بأي طريقة كانت.

يعيد فرويد إسقاط هذه النتيجة على كل أنماط التجمعات الإنسانية (التي أطلق عليها الحضارة بأثر رجعي)، مقدماً إياها كقانون شامل للحياة في المجتمع . ولكن أياً كانت الإجابة على السؤال حول إن كان كبت الغرائز متساوياً فعلاً مع تاريخ الإنسانية أم لا، يمكن للمرء أن يقول بثقة إن ذلك أمكن اكتشافه وتسميته وتدوينه والتنظير له بمطلع العصر الحديث ، أي بعد انحلال النظام القديم الذي سبقه مباشرة، وهو ما حافظ على إعادة إنتاج الحقوق والواجبات الاستهلاكية بشكل عام ورتيب (يسهل جداً بقاؤه غير ملحوظ وربما غير قابل للملاحظة) لقد كان فشل إنتاج كهذا هو الذي جعل الخدع البشرية المتخفية خلف فكرة النظام الطبيعي أو الإلهي، وبالتالي فرض إعادة تصنيف لذلك النظام ليصبح واجباً بدلاً من الحق، وبالتالي يعيد تصوير قانون الخلق الإلهي ليصبح *انجازاً للسلطة البشرية*. [3]

لم تكن سلطة المجتمع بحاجة أن *تحل* محل سلطة الفرد لتجعل التعايش الإنساني معقولاً وعملياً، فقد تأسست سلطة المجتمع قبل اكتشاف الحاجة إليها، ناهيك عن ضرورتها، بوقت طويل. إن الفكرة بأن تبديلاً كهذا هو مهمة يتوجب على أحد أصحاب السلطة (الجماعة أو الفرد) أداؤها، قد لا ترد في ذهن الفرد أو المجتمع ما استمر الوضع هكذا. لقد تولى المجتمع، كما كان، السلطة على الأفراد (نوع من السلطة الكلية التي تشمل كل شيء) ما دام *بسيطاً* ولم يكن مهمة (ككل المهام) معرضة للنجاح أو الفشل. ولنقل

باختصار إن المجتمع قد أحكم سيطرته على الأفراد ما ظل غيرواعٍ إلى كونه مجتمعاً.

لقد قلب تحويل تبعية السلطة الفردية لسلطة المجتمع إلى حاجة تنتظر تلبيتها قانون التطور الحديث، كما خلق في الوقت نفسه عبر تطبيع (جعله طبيعياً) ما كان عملية تاريخية بالفعل، خلق- بضربة واحدة- تشريعه الخاص وأسطورة سببية للتجمع القديم غير المتحضر للأفراد الأحرار المنعزلين، الذين تحولوا - ذات يوم- عبر جهود التمدين إلى مجتمع يتوق للسلطة لتقليم الميول الفردية وقمعها، وهو ما اعتبر مناقضاً لمتطلبات التعايش الآمن.

قد يكون المجتمع قديماً قدم البشرية، لكن قد تكون فكرة المجتمع باعتباره حالة أساسية للبشرية ولدت فقط من خلال تجاربها في أزماتها، وقد صيغت هذه الفكرة من تجميع المخاوف المنبعثة من انحلال الأطر الاجتماعية ذاتية الإنتاج، التي أطلق عليها بأثر رجعي اسم النظام القديم، ودونت في المفردات العلمية تحت مسمى «المجتمع التقليدي». وقد أفضت حالة عدم الثبات التي كان تفكك المجتمع وعجزه من أسبابها إلى عملية «*التحضر الحديثة*»(العملية الوحيدة التي تطلق على نفسها هذا الاسم).

لقد تم تصور الأمة، هذا الابتكار الحديث، على غرار المجتمع؛ فقد أريد لها أن تصبح «مثل المجتمع» أو مجتمعاً جديداً، لكنه مجتمع مخطط توسع وامتد إلى مدى غير مسبوق، تأسس وفق معيار شبكة التكافل والتبادل الإنسانية الممتدة حديثاً، والتي ستسمى لاحقاً عملية التحضر(في الوقت الذي كانت التطورات التي يشير إليها هذا الاسم تتباطأ أو تتحول إلى النقيض فيما يبدو!) كان محاولة مستمرة لإعادة نمذجة وتنظيم السلوك

الإنساني (عبر وسائل جديدة تلاحق باستراتيجيات جديدة)، الذي لم يعد خاضعاً لضغوطات التجانس للمؤسسات ذاتية الإنتاج ما قبل الحديثة. ركزت هذه العملية بوضوح على الأفراد؛ القابلية الجديدة للسيطرة الذاتية في الأفراد المستقلين حديثاً تعني الاضطلاع بالمهام التي أنجزت قبلاً عبر ضوابط اجتماعية لم تعد متاحة. ولكن ما كان مثيراً للجدل حقاً هو نشر قابلية السيطرة الذاتية للأفراد لصالح إعادة تشريع أو إعادة تشكيل المجتمع في مستوى جديد أعلى بكثير. مثلما حلق شبح الإمبراطورية الرومانية الزائلة فوق أوروبا الإقطاعية، حلق أيضاً طيف هذا المجتمع على دساتير الأمم الحديثة، وقد تحقق بناء الأمة عبر الوطنية، وهي استعداد مستحث (بالتلقين/ أو التعلم) للتضحية بالمصلحة الفردية من أجل مصالح مشتركة مع أفراد آخرين مستعدين أيضاً لفعل الشيء نفسه، باعتبارها مادتها الخام الرئيسة. وقد لخص إرنست رينان[9] هذه الاستراتيجية بقوله المعروف: الأمة هي عملية استبيان يومي لأفرادها (أو بالأحرى يمكنها أن تحيا من خلال ذلك فقط).

حين بدأ بإرجاع التاريخية الغائبة عن نموذج فرويد الارتجالي للحضارة، شرح نوربير إلياس[10] ولادة الذات الحديثة (وهي وعي المرء «بحقيقته الداخلية» إلى جانب الموافقة على مسؤولية المرء نفسه في تأكيدها) من خلال دمج القيود الخارجية وضغوطاتها في النفس. لقد حفرت عملية بناء الأمة في الفضاء الممتد بين السلطات فوق الفردية الشاملة وبين قدرة الفرد على «التكيف» مع الحاجات التي فرضتها تلك السلطات. إن

(9) إرنست رينان: (1823–1892) كاتب ومؤرخ فرنسي.

(10) نوربير إلياس: (1897–1990) عالم اجتماع يهودي ألماني.

حرية الاختيار الفردية المكتسبة حديثاً (بما فيها حرية اختيار الهوية الذاتية) الناتجة عن نقص الإثبات الجديد للوضع الاجتماعي الذي سببه سقوط الروابط التقليدية أو انحلالها الكبير، كانت ستنشر، على نحو متناقض، لصالح قمع الاختيار، الذي يعد وخيماً على الشمولية الجديدة، أي الدولة القومية الشبيهة بالمجتمع.

أياً كانت ميزاتها العملية- مثل «المراقبة والانضباط والمعاقبة والنظام»- فإن الوسيلة لتحقيق معالجة الأنماط السلوكية المطلوبة/ المستهدفة وتنميطها كانت على أية حال مرهقة ومكلفة ومثيرة للنزاع، كما أنها كانت مزعجة ولم تكن الخيار الأفضل حتماً لأصحاب السلطة، لأنها تفرض قيوداً متشددة وغير قابلة للنقاش على حرية الحكام في المناورة، حيث كشفت لاحقاً استراتيجيات بديلة أقل صعوبة يمكن اختلاقها، ومن ثم يمكن من خلالها تحقيق استقرار شامل يعرف باسم النظام الاجتماعي وحفظه. وبسبب «تعريفهم للحضارة» بأنها نظام مركزي من الإرغام والتلقين (اختصرت لاحقاً إلى الجانب المستبد تحت تأثير ميشيل فوكو)، لم يبق أمام علماء الاجتماع خيار سوى أن يصفوا، على نحو مضلل، حلول حالة «ما بعد الحداثة» (التي رافقها استحكام المجتمع الاستهلاكي) باعتبارها نتاجاً لعملية اللا تحضر. وما حدث فعلاً كان اكتشاف منهج بديل للتحضر أو ابتكاره أو نشأته (وهو منهج أقل إرهاقاً وكلفة وأقل إثارة للنزاع نسبياً، ولكنه قبل كل ذلك منهج يمنح مزيداً من الحرية ومزيداً من الصلاحيات لأصحاب السلطة)، وسيلة بديلة لمعالجة الاحتمالات السلوكية الضرورية لاستمرار نظام السيطرة المسمى بالنظام الاجتماعي، فأنشئ وفرض نمط آخر من عملية التحضر، وهو وسيلة بديلة وملائمة أكثر فيما يبدو يمكن

من خلالها إنجاز مهمة هذه العملية.

أثار هذا النمط الجديد من عملية التحضر الذي مارسه المجتمع الاستهلاكي في الحداثة السائلة قليلاً من المعارضة، والمقاومة أو التمرد لأنه يصور *الإلزام* بالاختيار على أنه *حرية الاختيار*، وفي المعنى نفسه، إنه يلغي التباين بين مبدأي «الواقع واللذة». قد يختبر الخضوع لمطالب الواقع الصارمة على أنه تدريب على الحرية وإجراء لتوكيد الذات. ونادراً ما تكون القوة المعاقبة، إن طبقت، مكشوفة، فهي تتظاهر بكونها نتيجة لخطوة خاطئة أو فرصة ضائعة (أو مغفلة)، وبدلاً من إلقاء الضوء على حدود الحرية الفردية، تقوم بإخفاء تلك الحدود بإحكام أكثر من خلال تحصين الخيار الفردي بدوره باعتباره الاختلاف الرئيس، وربما «الوحيد الذي يحدث فرقاً»، بين النصر والهزيمة في سعي المرء وراء السعادة.

لم تعد «الشمولية»، التي يتوجب على الفرد أن يبقى مخلصاً ومطيعاً لها، تدخل حياة الأفراد على هيئة تضحية إلزامية (من نوع التعبئة الشاملة لواجب تنازل الفرد عن مصلحته بما فيها بقاؤه، لصالح بقاء «كل» ما ورفاهته، أي للبلاد والقضية الوطنية) بل تأتي على هيئة مهرجانات من الوحدة والانتماء الجماهيريين أكثر إمتاعاً وإبهاجاً واستساغة، وقد تقام بمناسبة كأس العالم أو مباراة في الكريكيت. لم يعد الخضوع «للشمولية» واجباً معتنقاً بالإكراه ومزعجاً ومكلفاً وشاقاً غالباً، بل تسلية مطلوبةً جداً وممتعة بشكل واضح.

تنزع الكرنفالات لتكون، كما يرى ميخائيل باختين،[11] تعطيلاً للروتين اليومي، وفاصلاً منعشاً قصيراً بين السلاسل المتابعة لليوميات المملة، وهي

(11) ميخائيل باختين: (1895–1975) فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي.

وقفة تقلب فيها هرمية القيم الدنيوية مؤقتاً، وتتوقف مظاهر الواقع الأكثر سلباً لوقت قصير، وتمارس السلوكيات، التي تعد معيبة ومحظورة في الأيام «العادية»، بسرور وتعرض علناً، وإن كانت الحريات الفردية المرفوضة في الحياة العادية تمارس من دون خجل على مرأى الجميع ويستمتع بها بنشوة أثناء المهرجانات ذات الطراز القديم، فقد حان الوقت الآن لتحييد الضغوطات وإبطال حسرات الفردية من خلال إذابة المرء لنفسه في «كل أكبر»، وتطويع نفسه لحكم الكل بسعادة، أثناء الغوص في مساواة لا متمايزة. تتجلى وظيفة فكرنفالات الحداثة السائلة (وسلطتها المغرية) في إنعاش سريع للوحدة الغارقة في غيبوبة، فكرنفالانات كهذه تشبه الرقص تحت المطر وجلسات تحضير الأرواح التي يضم فيها الناس أيديهم ويستدعون شبح المجتمع الميت، ويعزى قدر كبير من جاذبيتها إلى الوعي بأن الشبح سيحضر في زيارة خاطفة وسيغادر سريعاً، بعيداً عن الأنظار حالما تنتهي جلسة التحضير تلك.

ولا يعني هذا كله أن سلوك الفرد في الأيام «العادية» قد أصبح عشوائياً غير متسق وغير نمطي، بل يعني أن اللاعشوائية والانتظام والاتساق للأفعال المنجزة فردياً يمكن تنفيذها، وهو ما يحدث فعلاً، بوسائل أخرى غير بدع الحداثة الصلبة في المراقبة وسلسلة الأوامر، لكل يسعى ليكون «أعظم من مجموع أجزائه» ويصمم على تدريب أوترويض «وحداته الإنسانية» على الانضباط.

يعيش الاقتصاد الاستهلاكي على تقليب البضائع، ويزدهر كلما ازداد تداول المال، وذلك يحدث كلما أغرق السوق بالمنتجات الاستهلاكية، وتبعاً لذلك، يصبح تركيز السعي وراء السعادة في المجتمع الاستهلاكي منصباً

على *التخلص* من الأشياء بدلاً من *صنعها أو امتلاكها*، كما يجب أن يكون عليه الأمر إن أريد للناتج الإجمالي المحلي الاستمرار في النمو. بالنسبة للمجتمع الاستهلاكي، كان التركيز الأول للاستهلاك ، ولم يعد كذلك حالياً، على (الانجذاب للحاجات) الذي ينذر بالتوقف عن التسوق، وكان الثاني (الانجذاب للسعادة الأبدية المضللة) يحمل بشارة جولة أخرى من التسوق.

استجابت الشركات الكبرى المتخصصة ببيع السلع المعمرة[12] لذلك كثيراً، فهي نادراً ما تقوم هذه الأيام بتقاضي أجرة من عملائها مقابل توصيل السلع، لكنها تتقاضى غالباً مبالغ مقابل تصريف السلع غير الاستهلاكية القديمة، التي حولتها السلع الجديدة المعدلة من مصدر للسعادة والفخر إلى عيب وقبح في المشهد، وتصبح كلها وصمة عار. ويقدم التخلص من أعباء كهذه وعوداً بالسعادة، ولا بد من دفع المال للحصول على السعادة. لنفكر فقط بتصريف القمامة من المملكة المتحدة، حيث سيتجاوز حجمها 1,5 مليون طن متري قريباً حسب ما صرحت به لوسي سيجل.[4]

أما الشركات الكبرى المتخصصة في تقديم الخدمات الشخصية التي تركز على جسد الزبون فقد فعلت الشيء نفسه، فما تعلن عنه بكثرة وما تحقق منه أرباحاً مالية كبيرة هو خدمات استئصال وإزالة وتصريف دهون الجسد، تجاعيد البشرة، حب الشباب، الروائح الكريهة، الإحباط بعد هذا الأمر أو ذاك، بالإضافة إلى قدر هائل من السوائل الغامضة التي لم تمنح اسماً بعد، أو بعض البقايا غير المهضومة من ولائم سابقة تستقر بشكل غير طبيعي في الجسم، ولن تخرج ما لم تجبر على ذلك، وكل ما يمكن نزعه وعصره

(12) السلع المعمرة: هي السلع التي يتوقع استمرارها لمدة تزيد على ثلاث سنوات وتتطلب استثمارات ضخمة.

وصرفه خارجاً. وكما هو الأمر بالنسبة للشركات الكبرى المتخصصة في التعارف، كشركة أميركا أونلاين لخدمات المواعدة عبر الإنترنت، فهي تميل إلى التأكيد على سهولة تخلص العميل الذي يستخدم خدماتها من الصحبة التي لا يرغب بها، كما أنها تمنع هذه الصحبة من أن تصبح صعبة التخلص منها. وعندما تقوم بعرض مساعدتها في الوساطة، تؤكد دوماً أن تجربة المواعدة عبر الإنترنت آمنة، حيث تنبه العميل إن شعر بعدم الراحة تجاه عضو ما، فعليه إيقاف التواصل معه، كما يمكنه حظره وبالتالي لن تصله رسائل مزعجة. تقدم أميركا أونلاين قائمة طويلة من الترتيبات للحصول على موعد خارجي آمن. ولا شك أن إغراءات ووعود كهذه تنسجم مع روح العصر، وقد خلصت هيلين هيست- أستاذة علم النفس في جامعة باث- إلى أن ثلث الأولاد وحوالي ربع الفتيات الذين شملهم الاستبيان، لم يستنكروا إنهاء علاقة ما بإرسال رسالة نصية قصيرة على الهاتف الجوال[5]. ولا شك أن هذه الأرقام، كما قد يخطر للمرء، قد تضاعفت، حيث تزايدت الرسائل النصية، التي تجعل من الجدل المرهق وجهاً لوجه أمراً فائضاً عن الحاجة، في المملكة المتحدة من الصفر إلى 2,25 مليون في الشهر في ظرف خمس سنوات. وازداد اعتبار الرسائل النصية وسيلة ملائمة لمنع تحول الانفصال المحزن والبغيض إلى تهكم وعنف.

تبدو تلك مجرد خطوة صغيرة للمرء، رغم أنها خطوة عملاقة للبشرية، تلك التي تنقلنا من الوضع هنا والآن الذي أوصلتنا إليه الثقافة الطارئة السريعة للمجتمع الاستهلاكي، إلى تصدير بقايا *الإنسان* (أو لنقل الإنسان المستهلَك)؛ أي إرسال غير المرغوب بهم، أي الذي يحاكم فيه الإنسان بتهمة أو جريمة الكراهية، إلى أماكن بعيدة بحيث يمكن تعذيبه بأمان إلى

أن يعترف بذنبه المتهم به.[6]

في كتابه الذي يقول عنوانه كل شيء، يصف توماس هيلاند إريكسن[13] «طغيان اللحظة» بأنه السمة الأكثر بروزاً للمجتمع المعاصر وبدعته الأكثر ابتكاراً كما يزعم: «إن عواقب العجالة المفرطة ساحقة، إذ يخضع كل من الماضي والمستقبل باعتبارهما فتين ذهنيتين إلى طغيان اللحظة... وحتى «الحاضر» مهدد لأن اللحظة القادمة تحل بسرعة جداً بحيث «يصعب العيش في الحاضر».[7]

هذه مفارقة حقيقية، ومنبع لا ينضب من التوتر: «كلما أصبحت اللحظة أكثر غزارة ورحابة، كانت أصغر (أقصر)، وكلما كبر محتواها تقلصت أبعادها». هناك مؤشرات قوية تدل بأننا موشكون على خلق نوع من المجتمع حيث يصبح من المستحيل فيه التفكير بفكرة يتجاوز مداها الإنشين.[8] ولكن على العكس من الآمال الشائعة التي تعززها وعود السوق الاستهلاكية، فإن تغيير المرء لهويته، حتى إن كانت مقبولة، يتطلب أكثر من ذلك بكثير.

أثناء خضوعها لعلاج «الدقة»، تبتر اللحظة نتيجة لذلك من كلا الجانبين، فصلتها مع كل من الماضي والمستقبل تتحول إلى فجوات لا يمكن ردمها. ومن السخرية بمكان، أنه في عصر الاتصال السريع غير المجهد، والوعد بالبقاء «على تواصل»، تبدو الصلة بين خبرة اللحظة وبين ما يسبقها أو يليها بحاجة أن تحطم بشكل دائم وعلى نحو لا يمكن إصلاحه. إذ يجب أن تتأكد الفجوة الخلفية أنه لا يسمح للماضي أبداً أن يمسك زمام الأمور، بينما تعني الفجوة الأمامية حالة من عيش اللحظة إلى أقصى حد، بحيث يترك

(13) توماس هيلاند إريكسن: (1962-) أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو، وكتابه يعرض التعقيدات التي جلبتها الثورة التكنولوجية.

المرء نفسه كلياً وبلا تحفظ لسحرها وسلطتها المغوية (المعروف زوالها)، أمر لا يمكن أن يكون سهلاً، باعتبار أن اللحظة المعاشة حالياً مشوبة بالقلق حول رهنية المستقبل. كل لحظة يمكن أن تشكل، نظرياً، على غرار نمط استخدام بطاقة ائتمان، وهو إجراء لاشخصي جوهرياً: ففي غياب التواصل المباشر سيكون من الأسهل أن تنسى، أو بالأحرى ألا تفكر أساساً بمرارة الرد. وليس من الغريب أن المصارف، التي تتوق لتدوير المال وبالتالي إلى جني مال أكثر مما ستحصل عليه في حالة الركود، تفضل أن يقوم عملاؤها بتحريك بطاقات الائتمان بدلاً من زيارة مديري الفروع.

تشير إليزابيت تاركوسكا،[14] وهي عالمة الاجتماع الأكثر شهرة في مجالها، مستخدمة مصطلح بيرتمان،[15] إلى مفهوم «الإنسان التزامني»، الذي «يعيش في الحاضر فقط، ولا يلقي بالاً لتجارب الماضي ولا النتائج المستقبلية لها»، وهي استراتيجية «يترجمها غياب التواصل مع الآخرين». إن «ثقافة الحاضر تعلي من شأن السرعة والفاعلية، مقللة في الوقت نفسه من شأن الصبر والمثابرة».[9]

يمكننا أن نضيف سهولة التخلص من الهويات الفردية والروابط البشرية التي تتجسد في الثقافة المعاصرة بكونها جوهر الحريات الفردية. هناك خيار واحد خيار لا يمكن لحرية كهذه أن تعترف به أو تقره أو تسمح به وهو التصميم (أو بالأحرى القدرة) على المواظبة في حمل الهوية حال بنائها – على هيئة نشاط يفترض، ويستلزم بالضرورة، أن حفظ الشبكة الاجتماعية التي تعتمد عليها تلك الهوية وصونها، بينما تعيد إنتاجها بنشاط.

(14) إليزابيت تاركوسكا: عالمة اجتماع بولندية مهتمة بدراسة قضايا الفقر.

(15) ستيفن بيرتمان: أستاذ في جامعة ويندسور بكندا.

لا بد للاقتصاد الاستهلاكي من الاعتماد على الهدر والإسراف، ليلبي كل الحاجات والدوافع والضغوطات والإدمان الجدد، بالإضافة إلى حماية الآليات الجديدة في تحفيز السلوك البشري وإرشاده ومراقبته.

يجب أن تكون السرعة التي تنطلق بها مواكب الابتكارات من أجل تجاوز أي هدف صنع وفق معايير الطلب المثبتة مسبقاً، يجب أن تكون جارفة بحيث تجعل مفهوم التآلف مع الابتكارات واستيعابها أكبر من قدرة الإنسان العادي. تنتج المنتجات عادة في المجتمع الاستهلاكي أولاً، ومن ثم يبحث عن استعمالاتها، وهناك الكثير منها يرحل إلى المستودعات من دون العثور على استخدام واحد لها. ولكن حتى المنتجات القليلة المحظوظة التي تنجح في إيجاد حاجة أو رغبة أو أمنية أو استحضارها، وتقدم نفسها على أنها (أو ستصبح في النهاية) المناسبة لها، تميل للانصياع لضغط المنتجات «الحديثة والمحسنة» (أي المنتجات التي تعد بفعل كل ما تفعله، على نحو أسرع وأفضل، مع وعد إضافي بأداء أمور قليلة لم يخطر لمستهلك بعد أنه بحاجتها أو ينوي شراءها) قبل أن تبلغ طاقتها نقطة إرهاقها المحتوم. وكما يشير إريكسن، فإن معظم مظاهر الحياة والأدوات التي تسهل الحياة تنمو عند *معدل أسي*، حيث إنه في كل حالة من النمو الأسي،[16] هناك نقطة لا بد من بلوغها عندما يتجاوز العرض طاقة الطلب الحقيقية أو المختلقة، وغالباً تصل هذه النقطة قبل نقطة أخرى أكثر دراماتيكية، أي قبل بلوغ نقطة الحد الطبيعي للحاجة.

إن اتجاهات مرضية (ومخربة جداً) كهذه لأي ولكل إنتاج للسلع

---

(16) النمو الأسّي Exponential Growth: يحدث عندما يكون معدل نمو دالة رياضية متناسباً مع قيمة الدالة الحالية.

والخدمات ينمو أسياً، يمكن أن تكتشف بمرور الوقت ويعترف بها لما هي عليه، وربما تنجح في الإيحاء بمعايير إصلاحية أو وقائية، إن لم يكن أكثر، وبعملية أسية عبر وسائل عديدة خاصة، تؤدي إلى *وفرة المعلومات*. خلال السنوات الثلاثين الماضية أنتجت معلومات تفوق ما أنتج خلال 5000 سنة، كما يشير إغناسيو راموني،[17] حيث «إن نسخة واحدة من عدد الأحد من صحيفة *نيويورك تايمز* يحتوي معلومات أكثر مما قد يستهلكه شخص مثقف في القرن الثامن عشر طوال حياته».[10] وكم هو صعب، بل مستحيل، استيعاب هذا القدر من المعلومات وتمثله، وكم هو مدمر جداً، ويمكن للمرء أن يدرك من ملاحظة إريكسن، على سبيل المثال، «بأن أكثر من نصف المجموع الكلي للمقالات المنشورة في دوريات علم الاجتماع لا يستشهد بها، وأن الكثير من المقالات لا يقرأها أحد سوى مجهولين بغرض مراجعة الأقران، والتحرير».[11] ولا أحد يعلم حجم الجزء من محتواها الذي يفلح في شق طريقه نحو أبحاث العلوم الاجتماعية.

ويخلص إريكسن إلى أن «هناك الكثير جداً من المعلومات حولنا، وتنطوي المهارة الأساسية في مجتمع المعلومات على حماية النفس من 99,99 بالمئة من المعلومات المعروضة والتي لا يرغب بها المرء»[12]. ويمكننا القول إن الخط الفاصل بين الرسالة الهادفة، الهدف المزعوم للتواصل، وبين الإزعاج عدوه وعقبته المسلم بها، قد تلاشى تقريباً. في المنافسة الحامية من أجل الموارد النادرة، يدور اهتمام المستهلكين المحتملين ومزودي السلع لهؤلاء المستهلكين حول فتات وقت المستهلكين الراكد، حول أصغر الفجوات

(17) إغناسيو راموني: (1943–) كاتب وصحفي إسباني وهو مدير تحرير جريدة لوموند ديبلوماتيك.

بين لحظات الاستهلاك التي ما زال يمكن حشوها بمعلومات أكثر، بأمل (عابث) أن قسماً ما من مستخدمي الإنترنت على طرف الاستقبال من قناة التواصل، أثناء بحثهم المستميت عن المعلومات التي يحتاجونها، يحصلون عن طريق الصدفة على المعلومات التي *ليسوا* بحاجتها لكن *المزودين* يودون منهم استيعابها، وأنهم سينبهرون كثيراً بحيث لا يكون لديهم الوقت للتوقف أو التمهل لاستيعاب هذه المعلومات، بدلاً من تلك التي كانوا يبحثون عنها في البداية.

إن التقاط أجزاء الضجيج وصوغها وتشكيلها وتحويلها إلى رسائل هادفة هو عملية عشوائية إجمالاً، «فالإعلانات»، نتاج صناعة العلاقات العامة التي يراد بها فصل «الغايات التي تسترعي الانتباه»، من الإزعاج غير المنتج (أي: غير المربح) (مثل الإعلانات التي تشغل صفحة كاملة وتعلن عن العرض الأول لفيلم، أو صدور كتاب جديد، إذاعة برنامج تلفزيوني يرعاه المعلنون بكثافة، أو افتتاح معرض جديد)، تقدم التسلية لوهلة وتوجه البحث المستمر المستميت والحائر المشتت عن «الفلاتر»، نحو المسار الذي اختاره المعلنون، وتركز الانتباه لدقائق معدودة أو لأيام قليلة على حاجة معينة للإرادة الاستهلاكية.

صحيح أن الدقائق معدودة بالمقارنة مع عدد المتنافسين الذين يتضاعف عددهم بلا شك بمعدل أسي، وبالتالي فإن ظاهرة «التكديس العمودي»،[18] وهو مفهوم صاغه بيل مارتين[19] لحساب التراكم المذهل

(18) التكديس العمودي: التقنية التي تحسن بها نسبة الإشارة إلى الضجيج عبر جمع الإشارات بعدد من الموجات في مجموعة واحدة من السماعات الأرضية (جيوفون) أو السماعات المائية (هايدروفون) في بعد عمودي واحد.

(19) بيل مارتين: (1956–) أستاذ الفلسفة في جامعة دي بول.

للأساليب الموسيقية، هي مجموعة الثغرات والحبكات الكاسدة التي ملئت أو على وشك أن تملأ إلى حد الإغراق بتيار دائم النمو من الحاجات، حيث يسعى المعلنون بشكل محموم إلى توسيعها أكثر مما تطيق[13]. كانت صورة «الوقت الخطّي»[20] والسيرورة من بين الضحايا الأبرز لتدفق المعلومات. ففي حالة الموسيقى الشعبية، كل الأنماط الارتجاعية المحتملة، إلى جانب كل الأشكال الممكنة من القرصنة وإعادة التدوير التي تعتمد على الأجل القصير للذاكرة العامة لتتقنع بكونها آخر الإبداعات، تجد نفسها محتشدة في فترة واحدة محدودة من اهتمام عشاق الموسيقى. حالة الموسيقى الشعبية هي مظهر واحد فقط من الاتجاه العام الذي يؤثر فعلياً بمقدار متساوٍ في مختلف مجالات الحياة التي تتعهدها صناعة الاستهلاك. وسأقتبس من إريكسن مرة أخرى: «بدلاً من ترتيب المعرفة في صفوف منتظمة، يقدم مجتمع المعلومات شلالاً من الإشارات غير المقترنة بالسياق، وتتصل ببعضها بعضاً بعشوائية تزيد أو تنقص.... بعبارة أخرى: عندما توزع كميات متنامية من المعلومات في سرعات متنامية، تزداد الصعوبة في إيجاد سياق جديد متسق ومتطور، وتهدد الأجزاء بأن تصبح مهيمنة، الأمر الذي سيكون له آثار على طرق تعاملنا مع المعرفة والعمل ونمط الحياة بشكل واسع».[14]

لاحظ جورج زيميل بحكمة مذهلة، أن الميل لاتخاذ موقف ضجر[21] تجاه المعرفة والعمل ونمط الحياة (في الحقيقة تجاه الحياة بحد ذاتها بكل ما تحويه) في بداية القرن الماضي، ظهر أولاً بين سكان العاصمة، أي المدينة

(20) الوقت الخطي: مفهوم يكون فيه الوقت سلسلة من الأحداث التي تفضي إلى أمر ما ببداية ونهاية. وهو في نظرية نيوتن أمر مطلق في الواقعية بغض النظر عن الإدراك البشري

(21) موقف ضجر Blase attitude: هي آلية دفاعية يتخذها ساكن المدينة لتجنب التفاعل العاطفي مع غيره من سكان المدينة.

الكبيرة الحديثة والمزدحمة: ينحصر جوهر الموقف الضجر في كسر حد التمييز، من دون أن يعني ذلك عدم إدراك الهداف، كما هي الحال لدى الحمقى، بل يعني بالأحرى أن معنى الأشياء واختلاف قيمتها، وبالتالي اختلاف الأشياء نفسها، ينظر إليها على أنه أمر واهٍ، وهي تبدو للشخص السئم على نحو واحد بأسلوب مسطح ورمادي، من دون أن يستحق هدف تفضيله على هدف آخر... فكل الأشياء تطفو بقدر معين من الجاذبية في جدول المال الذي يتحرك باستمرار.[15]

هناك ما يعد نسخة كاملة من الميل الذي تحدث عنه زيميل، إن جاز التعبير، قبل ظهور المفهوم، هي ظاهرة أكثر جلاء ومشابهة بشكل كبير لتلك التي اكتشفها زيميل وشرحها، والتي أطلق عليها الموقف الضجر، تناقش حالياً تحت اسم مختلف وهو السوداوية. ويميل الكتاب الذين يستخدمون هذا المصطلح إلى إغفال إنذارات زيميل وتحذيراته، ويمضون أبعدمن ذلك خلفاً، إلى النقطة التي تركها فيها القدماء، كأرسطو، وإلى عصر النهضة حيث أعاد مفكرون مثل فيتشينو[22] وملتون اكتشافها ودراستها.يعرف مفهوم السوداوية باستخدامها الحالي حسب إحالة رولان مونرو[23] أنه ليس أكثر من حالة من الارتباك، التذبذب بين خيارين، بقدر ما هي تراجع عن التشتت، إنها تعني «التحرر من الارتباط بأي شيء محدد»، ولتكون سوداوياً يعني أن «تشعر بلانهائية الرابط، لكنك مرتبط بلا شيء». باختصار، تشير السوداوية إلى «شكل من دون مضمون، إنكار معرفة هذا فقط أو ذاك فقط».[16] ويمكنني القول إن السوداوية تعني

(22) مارسيليو فيتشينو: (1433–1499) أكثر الفلاسفة الإنسانيين تأثيراً في أوائل عصر النهضة الإيطالية، كما أنه أحد علماء الفلك ومحيو الأفلاطونية الحديثة.

(23) رولان مونرو: أستاذ فلسفة إدارة المنظمات في جامعة ليستر.

بحسب التعريف الأخير الضيق الكلي للمستهلك (*الإنسان المختار*)[24] بحسب أوامر المجتمع الاستهلاكي، الناتج من التوافق المحتوم لقسر/ إدمان الاختيار مع العجز عن الاختيار. ولنكرر قول زيميل، إنها تعني الزوال الداخلي والوهن المختلق للأشياء التي تبحر بالقدر المحدد نفسه من الجاذبية في تيار التحفيز، الوهن الذي يتردد في سلوك المستهلك، مثل شراهة الطعام العشوائية، ذلك الشكل النهائي الأكثر تطرفاً من الرهانات المحيطة وخطة الحياة الأخيرة، باعتبار أن «تنقيط» الوقت[25] والافتقار إلى المعايير التي قد تسمح للمستهلك بالتمييز بين الصواب والخطأ وبين الرسالة الهادفة والضجيج.

إن القول إن البشر على مر العصور يفضلون السعادة على التعاسة ليس أكثر من مجرد ملاحظة عادية، أو بشكل أدق، هو مجرد حشو ، لأن مفهوم «السعادة» باستخداماته الأكثر شيوعاً يشير إلى الحالات أو الأحداث التي يرغب بها الإنسان، في حين أن «التعاسة» تعني الحالات أو الأحداث التي يرغب في تجنبها، ويشير كلاهما إلى المسافة الفاصلة بين الواقع كما هو والواقع كما يرغب أن يكون. ولهذا السبب كل المحاولات في مقارنة درجات السعادة التي يعيشها الناس في أشكال منفصلة زمانياً ومكانياً من الحياة هي محاولات عقيمة.

في الحقيقة، إن أمضت المجموعة (أ) من الأفراد حياتهم في أوضاع سوسيوثقافية مختلفة عن تلك التي عاشها أفراد المجموعة (ب)، فسيكون من العبث تحديد أيهما كان أسعد من الآخر، لأن الإحساس بالسعادة أو

---

(24) الإنسان المختار Homo eligenes: المقصود بها القادر على الاختيار.

(25) تنقيط الوقت: يصبح الوقت مجموعة من النقاط المنفردة ولا تكون مرتبة في صفوف منتظمة.

غيابه يعتمد على الآمال والتوقعات، بالإضافة إلى العادات المكتسبة المختلفة في واضحة الاختلاف، فما يعد مصدر متعة لأفراد المجموعة (أ) قد يكون كارثة على أفراد المجموعة (ب)، وإذا نقل أفراد المجموعة (ب) إلى الظروف التي تسعد أفراد (أ)، فإنهم قد يشعرون بحزن لا يطاق، والعكس بالعكس صحيح. وكما نعرف مما قاله فرويد إن نهاية ألم الأسنان تجعل أحدهم سعيداً، ولكن الضرس الذي لا يؤلمه بالكاد يحقق له السعادة. إن أفضل ما يمكننا توقعه من المقارنات التي تتجاهل عامل الخبرات غير المشتركة هي المعلومات حول النزعات المرتبطة بالمكان أو الزمان في التبرم أو الصبر على المعاناة.

ولهذه الأسباب فإن السؤال إن كانت الثورة الاستهلاكية في الحداثة السائلة قد جعلت الناس أسعد أو أقل سعادة أكثر من الناس الذين عاشوا حياتهم في مجتمع المنتجين في الحداثة الصلبة أو حتى في حقبة ما بعد الحداثة، هو سؤال نظري بقدر ما يمكن للسؤال أن يكون، وسيظل نظرياً للأبد في كل الاحتمالات. ومهما كان نوع التقييم، فإنه من المنطقي والمقنع في سياق تفضيل المحدد على المتوقع فقط، لأن لوائح النعم والنقم يجب أن تدون وفقاً لمفاهيم النعمة والنقمة السائدة في الوقت الذي أجري فيه الجرد.

تبدو العلاقة بين فئتين بشريتين مقارنتين غير متناسقة بشكل مضاعف ويائس، فالتوقعات التي لم ولن تعيش (كالتي تختلف من القيام بزيارة قصيرة، وفي الوقت نفسه يظل المرء محتفظاً بسمة الزائر/ السائح خلال مدة الرحلة) في ظروف طبيعية بالنسبة للمتوقع، بينما لا يحظى المتوقع أبداً بفرصة الاستجابة لتخمين التوقع، وحتى إن حظيت بفرصة (أخيرة) كهذه، فإنها لن تتمكن من تقديم رأي حول القيم النسبية لظرف غير مألوف كلية، والذي لم

تختبره قبلاً. وبالتالي، ما دامت الأحكام المعلنة على المنافع النسبية (المتكررة) أو المضار (غير المتكررة) لقابلية المجتمع الاستهلاكي على خلق السعادة تفتقر إلى القيمة المعرفية (عدا الحصافة التي تقدمها بشكل قيم صريحة أو ضمنية لمؤلفيها)، يوصى المرء بالتركيز على البيانات التي من شأنها أن تلقي الضوء على قدرة ذلك المجتمع في الإيفاء بوعوده الخاصة، بعبارة أخرى، لتقييم أدائه عبر القيم التي يدعمها هو نفسه ويعد بتسهيل الجهود لاكتسابها.

إن القيمة الأكثر خصوصية للمجتمع الاستهلاكي، القيمة الأعلى، بحق، القيمة الأسمى والتي تحتاج كل القيم الأخرى إلى إثبات جدارتها أمامها، هي *الحياة السعيدة*. ربما يكون مجتمعنا الاستهلاكي هو المجتمع الوحيد في تاريخ البشرية الذي يعد بالسعادة في *الحياة الدنيوية*، وبالسعادة *الحالية* - بكل وقت متعاقب- أي بسعادة دائمة غيرمؤجلة، والمجتمع الوحيد الذي يأنف من إثبات أي نوع من التعاسة، ويرفض التساهل معها، ويقدمها على أنها منكر يستحق المذنبون به العقاب وتقديم التعويض للضحايا. يبدو السؤال «هل أنت سعيد؟» الموجه إلى أفراد المجتمع الاستهلاكي في الحداثة السائلة في وضع مشابه للسؤال نفسه الذي وجه لأفراد المجتمعات التي لم تقدم وعوداً وتعهدات كهذه. ويصمد المجتمع الاستهلاكي أو ينهار، أكثر من أي مجتمع آخر، بسعادة أفراده، وقد ينظر إلى الإجابات التي يقدمونها للسؤال: «هل أنت سعيد؟» على أنها الاختبار النهائي لنجاح المجتمع الاستهلاكي أو فشله.

حتى الآن، تبدو الإجابات متوقعة تماماً، والحكم الذي تشير إليه ليس محبباً على الإطلاق، وهذا صحيح من جهتين:

الأولى: تبين الأدلة التي عرضها ريتشارد لايارد[26] في كتابه حول السعادة، أن الشعور بالسعادة يتعاظم مع ازدياد الدخل حتى درجة معينة (تتزامن مع نقطة حفظ الحاجات «الأساسية» أو «الطبيعية»، حاجات «البقاء»، دوافع الاستهلاك بعينها التي يشوه المجتمع الاستهلاكي سمعتها على أنها مصدر الطلب والتي تشن الحروب بسببها، هادفة إلى استبدال الرغبات والأمنيات القسرية بالحاجات) (وأيضاً مع استفحال النشاط الاستهلاكي). وفوق هذه الدرجة البسيطة إلى حد ما، يتلاشى التلازم بين الثروة (وبين مستوى الاستهلاك فيما يبدو) وبين السعادة، فالدخل الأكبر لا يعني سعادة أكثر. ما تبينه نتيجة كهذه هو أنه، على عكس دعواها الرسمية التي تعاد صياغتها كثيراً في الاستهلاك من أجل الاستهلاك، يفشل الاستهلاك كنشاط غائي ومصدر للسعادة بحكم حقه الشخصي (طاحونة اللذة بحسب تعبير لايارد) يفشل في زيادة المجموع الكلي من الإشباع بين ممارسيه. إن طاقة تعزيز السعادة محدودة إلى حد ما، ولا يمكن توسيعها بسهولة بما يتجاوز مستوى إرضاء الحاجات الأساسية، كما يرى أبراهام ماسلو.[27]

الثانية: ليس هناك دليل إطلاقاً على أن عدد الأشخاص الذين يقولون إنهم يشعرون بالسعادة يزداد مع النمو الكلي لحجم الاستهلاك. ويقترح أندرو أوسوالد الكاتب في **الفايننشال تايمز** أن العكس

(26) ريتشارد لايارد: (1934–) اقتصادي بريطاني يعمل مديراً لمركز إيكونوميك بيرفورمانس في كلية لندن للاقتصاد.

(27) أبراهام ماسلو: (1908–1970) عالم نفس أمريكي اشتهر بنظريته حول تدرج الحاجات.

هو الذي لوحظ أكثر نسبياً.[17] ويخلص إلى أن الدول الغنية المتقدمة جداً ذات الاقتصادات الموجهة بالاستهلاك لم تصبح أسعد في الوقت الذي أصبحت فيه أغنى وأصبحت الهواجس والفعاليات الاستهلاكية أكثر ضخامة. كما يمكن أن نلاحظ أيضاً، في الوقت نفسه، أن وجود ظواهر سلبية تسبب الإزعاج والتعاسة كالضغط أو الإحباط، وساعات العمل الطويلة الانطوائية، والعلاقات المضمحلة، وفقدان الثقة، والشك المرهق للأعصاب حول «فعل الصواب» والأمن، تنزع للتزايد في كل من تواترها وحجمها الكلي.

إن قضية الاستهلاك المتنامي بزعمه أنه الطريق الملكي نحو السعادة العظمى للأغلبية العظمى لم تثبت كما أنها لم تغلق، بل ظلت مفتوحة على مصراعيها. وبينما يستمر استقصاء الحقائق، يصبح الدليل لمصلحة المدعي أكثر وهناً وإبهاماً. وقد أثيرت شكوك مهمة أكثر أثناء المحاكمة، حيث إن القضية ليست، على عكس حجة المدعي، حول اقتصاد موجه بالاستهلاك يعزز النفور ويضعف الثقة ويعمق الإحساس بعدم الأمان، هل تكون تلك هي العوامل الرئيسة خلف الشعور بعدم الأمان والخوف المحيط بإشباع الحياة في الحداثة السائلة، وهل تكون المسبب الرئيس للأنماط المختلفة من التعاسة في الحداثة السائلة؟

بينما يؤسس المجتمع الاستهلاكي قضيته على الوعد بإرضاء الرغبات الإنسانية كما لم يفعل أي مجتمع في الماضي أو لم يحلم بذلك، يبقى الوعد بالإشباع مغرياً ما ظلت الرغبة *غيرملباة* فقط، وعلى نحو أكثر أهمية، إنه

يغري ما دام الزبون لا يشعر «بالرضا كلياً» فقط، أي ما دامت الرغبات التي تدفع بالمستهلكين إلى مزيد من الخبرات الاستهلاكية لا يعتقد أنها أشبعت حقاً وكلياً. وكما كان «العامل التقليدي» الذي يسهل إرضاؤه (وهو من لا يرغب بالعمل أكثر مما هو ضروري فعلاً للسماح لحياته الاعتيادية بالاستمرار) كابوس المجتمع الإنتاجي المزدهر، كذلك فإن المستهلك التقليدي، المنقاد بحاجات الأمس المألوفة والمحصن ضد الإغراءات سيؤذن بزوال المجتمع الاستهلاكي الناضج، والصناعة والأسواق الاستهلاكية. يعد تخفيض الأهداف، وتأكيد الوصول السهل إلى السلع التي تحقق الأهداف، والإيمان بحدود موضوعية بين الرغبات «الأصلية» و«الواقعية»، تعد كلها العدو الرئيس للاقتصاد الموجه بالاستهلاك والذي يراد إهلاكه. إن عدم إشباع الرغبات والإيمان القوي الدائم بأن كل محاولة لإرضائها ***تخلف الكثير مما يرغب بإشباعه وتحسينه***، هما العجلة الحقيقية للاقتصاد المستهدف للمستهلك.

يزدهر المجتمع الاستهلاكي ما دام يستطيع تحويل عدم الرضا (وبالتالي، التعاسة، وفقاً لمصطلحاته) إلى حالة دائمة، ويمكن تحقيق هذه النتيجة من خلال تشويه المنتجات الاستهلاكية والتقليل من قيمتها بعد تنشيطها في عالم رغبات المستهلك بوقت قصير. غير أن هناك طريقة أخرى أكثر فعالية تميل إجمالاً إلى البقاء بعيداً عن الأضواء: وهي إشباع كل حاجة/ رغبة/ حرمان بأسلوب لا يتوقف عن توليد حاجات/ رغبات/ حرمان جديد، فما يبدأ كحاجة لا بد أن يؤول إلى اضطرار أو إدمان. وما يحدث أنه يتحول البحث عن حلول المشاكل وتسكين الألم والقلق في المتاجر، وفي المتاجر فقط، إلى سلوك ليس مسموحاً فحسب، بل يشجع بحماس ليصبح عادة.

إن عالم الرياء الممتد بين الاعتقادات الشائعة وواقع حيوات المستهلكين هو إذاً شرط ضروري لأداء المجتمع الاستهلاكي كما ينبغي. وإن كان البحث عن الإنجاز سيستمر وإن كانت الوعود الجديدة ستصبح مغوية وجاذبة، فيجب أن تخلف الوعود التي قطعت سابقاً كما يجب أن تحبط الآمال بالإنجاز بشكل منتظم، ويجب أن يصبح كل وعد مخادعاً أو متضخماً على الأقل، لئلا يفقد البحث حماسته أو يركن إلى التوقف. وقد يجف الطلب الاستهلاكي بسرعة وقد ينفد وقود الاقتصاد المستهدف للمستهلك من دون الإحباط المتكرر للرغبات. إن إفراط المجموع الكلي للوعود هو الذي يعطل الإحباط الذي يسببه تمادي كل واحد منها، ويوقف تراكم الخبرات المحبطة التي لا تضعف ثقة المستهلك في الفاعلية القصوى للبحث.

إلى جانب كونها اقتصادات قائمة على التبذير والمخلفات، تعد الاستهلاكية أيضاً اقتصادات قائمة على الخداع. ولا يبدو الخداع فيهما على أنه خلل، بل على العكس، إنه عرض لصحته الجيدة وعلامة على أنه في المسار الصحيح، علامة فارقة للنظام الوحيد الذي يمكن للمجتمع الاستهلاكي أن يضمن بقاءه من خلاله.

يتوازى إهمال العروض الاستهلاكية المتواترة التي يتوقع (تعد) بإرضاء الرغبات مع الأعداد المتزايدة من الآمال المحطمة. ومن بين الآمال معدل الوفيات المرتفع، ولا بد أن يبقى كذلك في مجتمع استهلاكي يعمل بشكل جيد. إن متوسط العمر المأمول صغير جداً، ويمكن لمعدل ولادات عالٍ بإفراط أن يقيه من الوصول إلى نقطة الفناء. ولأجل استمرارية التوقعات ولأجل أن تملأ الآمال سريعاً الفراغات التي خلفتها الآمال التي سبق الارتياب بها ونبذها، لا بد أن يصبح الطريق بين المتجر وسلة المهملات

قصيراً والانتقال بينهما سريعاً.

هناك أكثر من ذلك مما يفصل المجتمع الاستهلاكي عن كل الإجراءات الأخرى المعروفة، بما فيها الأكثر إبداعية من بينها، وهو «استمرارية النمط» و«إدارة التوتر» المحكم والمؤثر (ولنتذكر شروط تالكوت بارسونز «لنظام الموازنة الذاتية»). لقد طور المجتمع الاستهلاكي إلى درجة غير مسبوقة قدرته على استيعاب أي وكل معارضة يستولدها حتماً، وبالاشتراك مع أنماط أخرى من المجتمع، ومن ثم يعيد تدويرها على أنها مصدر رئيس لرفاهته وتوسعه. ويشتق المجتمع الاستهلاكي مقاصده ودوافعه من ***النفور*** الذي يولده هو نفسه. وهو يقدم المثال الأساسي على العملية التي وصفها توماس ماثيسن[28] مؤخراً «بالقمع الصامت» لأي معارضة وتمرد محتملين للنظام من خلال حيلة «الانهماك»، أي أن المواقف والإجراءات البارعة في الأصل [التي تهدد النظام بالانفجار أو الانهيار - المؤلف] تدمج في النظام الشائع بطريقة تستمر فيها المصالح المهيمنة. وتصبح بهذه الطريقة غير مهددة للنظام الشائع.[18]

لقد كان ستيفن بيرتمان هو من صاغ مصطلحي «الثقافة اللحظية» و«الثقافة العجولة»[29] ليبين أسلوب حياتنا في مجتمع من هذا النوع.[19] وهما مصطلحان مناسبان تماماً، كما أنهما مساعدان على نحو خاص كلما حاولنا القبض على طبيعة الظرف الإنساني في الحداثة السائلة. ويمكنني القول إن هذا الظرف - أكثر من أي أمر آخر- يتميز ***بإعادته البحث*** (الفريد حتى

---

(28) توماس ماثيسن: (1933-) عالم اجتماع نرويجي.

(29) الثقافة اللحظية Nowist Culture والثقافة العجولة Hurried Culture: هي التي تعلي من شأن الإشباع الفوري أو على الأقل الإشباع السريع للحاجات، كما أنها تركز على عيش اللحظة أكثر من التركيز على الأمور التي تتطلب الاستكشاف.

الآن) *عن معنى الوقت*.

إن الوقت في عصر المجتمع الاستهلاكي في الحداثة السائلة ليس دورياً ولا خطياً، كما كان في المجتمعات الأخرى المعروفة من التاريخ الحديث أو ما قبل الحديث، وأستطيع القول إنه *نقطي* مفتت إلى مجموعة من الأجزاء المنفصلة، وكل جزء يتضاءل إلى نقطة مقاربة بشكل أكثر مباشرة لكمالها الهندسي للا بُعدية. وكما نتذكر حتماً من دروس الهندسة في المدرسة، ليس للنقطة طول أو عرض أو عمق: فهي سابقة، كما يمكن للمرء أن يقول، على الفراغ والوقت اللذين يبدأان بعدها. ولكن مثل تلك النقطة الفريدة التي، كما تفترض نظرية نشأة الكون الحديثة، سبقت الاصطدام الكبير الذي أحدث الكون، وكل نقطة يفترض بها أن تحوي احتمالاً لانهائياً للتمدد، واحتمالات لا نهائية تنتظر الانفجار إن اشتعلت بشكل جيد. ولنتذكر أنه لم يكن هنالك شيء في (الما قبل) سبق انفجار الكون مما قد يقدم أدنى إشارة أن لحظة الانفجار الكبير كانت تقترب. يخبرنا علماء الكونيات الكثير حول ما حدث في الأجزاء الأولى من الثانية بعد الانفجار الكبير، لكنهم يصمتون بشكل بغيض عن الثواني أوالدقائق أوالساعات أوالأيام أوالسنوات أو الألفيات التي سبقته.

قد تكون كل نقطة وقت - وهذا احتمال فقط - (غير أنه ليس هناك طريقة لمعرفة أيها مقدماً) محملة بفرصة انفجار آخر، ولكنه هذه المرة على معيار «كون فردي» أبسط بكثير، ويستمر الاعتقاد بأن النقاط المتسلسلة محملة جداً، بغض النظر عما يكون قد حدث بالسابقة، ورغم تراكم الخبرات الذي يظهر أن أغلب الفرص يتنبأ بها خطأ أو تغفل أو تفوت، وأن أغلب النقاط يثبت عقمها وأغلب المحفزات جهيضة. إن كان يمكن رسم خريطة

للحياة النقطية، فإنها ستبدو مثل مقبرة للاحتمالات الخيالية أو غير المنجزة، أو، بالاعتماد على وجهة النظر، مقبرة للفرص المهدورة: ترتفع معدلات الأمل في وفيات المواليد والإجهاض في كون نقطي.

ولهذا السبب بالتحديد، تميل الحياة اللحظية لتصبح حياة عجولة، فالفرصة التي قد تحملها كل نقطة ستتبعها إلى حتفها، لأن هذه الفرصة المحددة الفريدة ستحظى بفرصة ثانية. يمكن أن تعاش كل نقطة باعتبارها بداية جديدة، ولكن النهاية ستحل بعد كل بداية تماماً، أكثر من كونها لن تفعل، وبينهما يحدث القليل. وقد تعوض مجموعة من البدايات الجديدة الممتدة التي لا تتوقف - وهذا احتمال فقط-عن غزارة البدايات الزائفة. يعتقد أن الفسح الواسعة للبدايات الجديدة فقط ستكون منتظرة في المستقبل، وأن هناك مجموعة مأمولة من النقاط التي يحتمل انفجارها الكبير لم تختبر بعد، وتبقى بالتالي غير موثوقة حتى الآن، قد تنقذ الأمل من حطام النهايات المبتسرة والبدايات الجهيضة.

كما ذكرت سابقاً، في الحياة «اللحظية» للمستهلك النهم للخبرات المعاشة الجديدة، لا يعود السبب في العجلة إلى *الامتلاك* أو *الجمع* قدر الإمكان، بل إلى *النبذ والاستبدال* بقدر ما يستطيع المرء ذلك، فهناك رسالة خفية وراء كل إعلان يعد بفرصة نعم جديدة غير مستكشفة: ليس هناك نقطة للبكاء على الحليب المسكوب، فإما أن يحدث الانفجار الكبير الآن، في هذه اللحظة وفي المحاولة الأولى، والتريث عند هذه النقطة المحددة لم يعد مقبولاً، فهذا أوان الانتقال إلى نقطة أخرى.

في المجتمع الإنتاجي الذي ينحسر الآن ليكون من الماضي (على الأقل في جزئنا من العالم)، قد تكون النصيحة في حالة كهذه هي في المحاولة «بجهد

أكبر»، ولكن ليس في المجتمع الاستهلاكي، حيث تهجر الأدوات الفاشلة بدلاً من شحذها والمحاولة ثانية بمهارة وإخلاص أكبر وبتأثير أفضل. كما يجب التخلص من الأدوات التي توقفت فجأة عن الوفاء بوعد الرضا الكامل ، بالإضافة إلى العلاقات الإنسانية التي أنتجت «انفجاراً» لم يكن «كبيراً» بقدر المتوقع. يجب أن تكون السرعة على أشدها عندما يجري المرء من نقطة (فشلت، تفشل، أو على وشك أن تفشل) إلى نقطة أخرى (لم تجرب بعد)، كما عليه أن يكون محتاطاً من درس فاوست لكريستوفر مارلو،[30] حين ألقي في الجحيم وتمنى أن تستمر اللحظة إلى الأبد، فقط لأنها كانت لحظة سارة.

مع التسليم بلانهائية الفرص الموعودة والمتخيلة، فإن ما يحوّل حداثة الوقت الأكثر جاذبية إلى نقاط مسحوقة، تلك الحداثة التي ستُتبنى بشدة من دون شك وتُسكتشف باندفاع، هو التوقع المزدوج أو الأمل بمنع المستقبل وإضعاف الماضي. في النهاية فإن إنجازاً مزدوجاً كهذا هو كمال الحرية.

إن الوعد بتحرير الفاعلين من بقايا محدودية الخيارات وأصداء الماضي، وبخاصة المغتاظين من عادتها البغيضة في النمو وزناً وحجماً كلما تمدد «الماضي» والتهم قطعة أكبر من الحياة، إلى جانب الوعد بإنكار المستقبل استعداده المزعج على نحو مماثل بالتقليل من قيمة النجاحات السارة حالياً وتحطيمه الآمال المفرحة في الحاضر، ينذر فيما بينهما بحرية كاملة غير مقيدة مطلقة تقريباً. ويقدم مجتمع الحداثة السائلة حرية كهذه بدرجة جديدة ومستحيلة تماماً في أي مجتمع معروف آخر.

---

(30) كريستوفر مارلو: (1546– 1593) كاتب مسرحي إنجليزي.

لنبدأ أولاً بتأمل الإنجاز المذهل لتعطيل الماضي، فهو يتلخص في تغيير واحد في الظرف الإنساني، لكنه تغيير خارق بحق، ونعني به سهولة الولادة ثانية. من الآن فصاعداً، ليست القطط وحدها القادرة على أن تحيا تسع حيوات، في حياة واحدة قصيرة على الأرض بشكل مقيت وكانت تندب حتى وقت قريب لقصرها الكريه وأنها لا يمكن تمديدها، يتاح للبشر الآن- كالقطط موضع المثال- القدرة على مراكمة عدة حيوات، أي سلسلة لا نهائية من «البدايات الجديدة». تعني الولادة ثانية أن الولادة/ الولادات السابقة، إلى جانب نتائجها، قد ألغيت، ويبدو الأمر كما لو أنه كان بلوغ القدرة الكلية الربانية التي طالما حلم بها، رغم أنها لم تجرب من قبل.[20] يمكن لسلطة التقييد العرضية أن تنزع، وسلطة الماضي في تقليص خيارات الحاضر أن تحدد بشكل أساسي، وقد تلغى كلها معاً، وما كان عليه المرء بالأمس لن يعيق إمكانية أن يصبح شخصاً مختلفاً تماماً اليوم.

ولنكرر ما قلنا، حيث إن كل نقطة من الوقت مليئة بالاحتمالات، وكل احتمال منها مختلف وفريد، فإن عدد الأساليب التي يكون بها المرء مختلفاً لا حصر لها حقاً، فهي تضعف فعلاً المجموعة المذهلة من التغييرات، والعدد المربك من أشكال اللقاءات العشوائية للجينات وتماثلها التي نجحت حتى الآن وستفعل في المستقبل على الأغلب في إنتاج الجنس البشري. إنها تقترب من صفة *الخلود* العظيمة التي قد/ يجب أن يتحقق بها كل شيء عاجلاً أم آجلاً، بالنظر إلى استمرارها اللا متناهي، وكل شيء يمكن أن/ سوف ينتهي عاجلاً أم آجلاً. تبدو تلك القدرة الخارقة للخلود الآن كأنها قد عبئت في فترة ليست خالدة على الإطلاق لحياة إنسانية *واحدة*.

تبعاً لذلك، فإن مفخرة تعطيل وإلغاء سلطة الماضي في تقليل الخيارات

اللاحقة، ومن ثم تقليص فرص «الولادات الجديدة» بشدة، يجرد الخلود من جاذبيته الأكثر إغواء. ففي الوقت النقطي في مجتمع الحداثة السائلة، ***لم يعد الخلود قيمة أو غاية مأمولة***، أو بالأحرى، ما كان قيمته وما جعله غاية مأمولة قد استؤصل وطُعم باللحظة. إذاً، يستبدل «طغيان اللحظة» في الحداثة المتأخرة ، بإدراكه لامتلاك اللحظة، على نحو تدريجي لكنه ثابت وربما لا يمكن إيقافه، شعاره «تذكر أنك ستموت»،[31] بطغيان الخلود في ما قبل الحداثة.

يقف ذلك التحول خلف المركزية الجديدة التي نفحت المجتمع الحاضر بهاجس الهوية. ورغم بقائها مسألة مهمة ومهمة جذابة منذ تحولها في بدايات العصر الحديث من مجتمع النسبة إلى الإنجاز، تتقاسم الهوية الآن قدرها مع مساعي الحياة الأخرى قد اجتازت عملية التنقيط. وبعد أن كانت مشروع حياة كاملة، مشروعاً يزامن فترة الحياة، فقد تحولت الآن إلى خاصية اللحظة، فلم تعد ترسم مرة وتبنى لتستمر إلى الأبد، لكنها تركب وتفكك بشكل متقطع مراراً وتكراراً، وكل واحدة من هاتين العمليتين (التركيب والتفكيك) المتناقضتين ظاهرياً تحمل أهمية متساوية وجاذبة بقدر متعادل. وبدلاً من طلب الدفع مسبقاً والاشتراك مدى الحياة بدون بند يتعلق بالإلغاء تصبح الهوية الآن (أولنقل بشكل أكثر دقة) نشاطاً شبيهاً بمتابعة أفلام بنظام الدفع مقابل المشاهدة على جهاز تلفازك (أو بطاقة الهاتف بنظام الدفع بحسب الاستخدام). وقد تشعّب التعريف، رغم أنه ما يزال هاجساً دائماً، إلى مجموعة من المساعي القصيرة جداً (وأصبحت أكثر قصراً مع تقدم

(31) يستعمل المؤلف العبارة اللاتينية Momento Mori التي تعني «تذكر أنك ستموت»، وهي تشير إلى نوع من الأعمال الفنية التي كان الغرض منها التذكير بالموت.

آليات التسويق) الكامنة بأكملها حتى في فترة انتباه عابرة، وهي سلسلة من الدفقات المضطربة والمفاجئة من التعاقب غير المخطط له مسبقاً أو غير المقدر أو حتى غير المتوقع، لكن عوضاً عن ذلك بنتائج تلي البدايات مباشرة وبيسر وسرعة، وبالتالي تحرر نشوة الرغبات من سجن الانتظار المظلم.

تماثل المهارات المطلوبة لمواجهة تحديات معالجة الهوية في الحداثة السائلة تلك يتمتع بها *جامع القصاصات* الشهير (فنان الكولاج)[32] الذي تحدث عنه كلود ليفي شتراوس،[33] الحاوي، أو بتعبير أدق تشابه براعة المشعوذ ومهارته. وقد أصبحت ممارسة مهارات كهذه في متناول يد المستهلك العادي المتوسط بحجة المحاكاة، وهي ظاهرة مشابهة، بحسب وصف جين بودريار[34] المعروف، للاعتلالات السيكوسوماتية، المعروفة بإلغائها الفرق بين الأمور كما هي و«الأمور كما تبدو»، أو بين الواقع والوهم، بين الحالة الحقيقية للعلاقات وبين محاكاتها. وما كان ينظر إليه يوماً كاجتهاد طويل ويعانى منه يستدعي حشداً وإنهاكاً مضنياً لأي ولكل مصدر «داخلي» يمكن تحقيقه الآن بمساعدة الآلات والأدوات الجاهزة للاستعمال، ويمكن شراؤها في مال ووقت قليلين. وللتأكد من أن جاذبية الهويات المجمعة معاً من المصائد المقتناة تزيد بالتناسب مع مبلغ المال المنفق، وقد ارتفعت مؤخراً بالتناسب مع طول الانتظار كما تقدم بيوت الأزياء رفيعة المستوى والفريدة قائمة الانتظار، من الواضح أنه ليس هناك سبب لذلك سوى لتعزيز

(32) جامع القصاصات Bricoleur من يستخدم أدوات غير محددة لعدد كبير من الأغراض، بعكس المهندس الذي يستخدم أدوات محددة لغرض معين. بمعنى أنه شخص يبدع باستخدام ما يتوفر لديه من أدوات.

(33) كلود ليفي ستروس: (1908– 2009) عالم أنثروبولوجيا ومفكر فرنسي.

(34) جين بودريار: (1929– 2007) مفكر وعالم اجتماع فرنسي.

الاختلاف الذي تقدمه رموز الهوية المنتظرة لمشتريها. تقاس القيم، كما قال جورج زيميل قبل وقت طويل، بحجم وألم التضحية بقيم أخرى ضرورية لاكتسابها (والتأجيل هو أشد التضحيات إيلاماً التي قد يتوجب على أفراد المجتمع الاستهلاكي قبولها).

إلغاء الماضي، و«الولادة من جديد»، والحصول على ذات جديدة، والخلق ثانية «كشخص مختلف تماماً»، كل هذه الإغراءات يصعب مقاومتها. لماذا يتطلب العمل على تحسين الذات بكل الجهود الشاقة والتضحية بالذات المؤلمة اجتهاداً علنياً كهذا؟ لماذا نبدد المال مرة بعد أخرى؟ أليس من الأرخص والأسرع والأكثرجدوى وملاءمة وسهولة إيقاف الخسائر والبدء من جديد، والتخلص من البشرة القديمة ببقعها وبثورها وشراء أخرى جديدة؟ ليس هناك جديد في البحث عن مهرب حين تشتد الأمور، فقد جرب الناس ذلك على مر العصور، إنما الجديد هو احتمالية تغيير النمر لجلده، ***حلم المرء بالهروب من نفسه***، المختوم بالتأكيد أن تحقيق حلم كهذا هو في متناول اليد، وهو ليس واحداً من خيارات عديدة فحسب، بل هو الأسهل بينها، الخيار الذي سينجح حال وقوع متاعب، طريق مختصر أقل إزعاجاً وأقل استهلاكاً للطاقة والوقت، وبالتالي، بشكل عام، فإنه خيار أرخص.

وصف الشاعر والفيلسوف الأمريكي الروسي جوزيف برودسكي بشكل واضح نمط الحياة المسيّرة بالثقة الموضوعة في هذا النوع من الهرب. فبالنسبة للخاسرين المعترف بهم مثل المستهلكين الناقصين (الفقراء، المستبعدين من اللعبة الاستهلاكية)، المنبوذين اجتماعياً في الحداثة السائلة،

يتجلى الشكل الوحيد لهروب المرء من نفسه (من كون المرء تعباً من نفسه، أو كما يفضل برودسكي القول، من كونه سئماً) هو في إدمان المشروبات الكحولية أو المخدرات: «بشكل عام، يحقن المرء نفسه بالهيروين في عروقه للسبب نفسه الذي يدفعك لشراء جهاز فيديو». هذا ما قاله برودسكي لطلاب كلية دارتموث في يوليو 1989، وهو أقصى ما يمكن للمستهلكين الناقصين، الذين حظر عليهم الرفض الاجتماعي دخول دروب الهرب الأكثر رقياً والأكثر فاعلية كما يبدو (لكنها أكثر تكلفة)، أن يفعلوه. وبالنسبة للأثرياء المحتملين، الذين أراد طلاب دارتموث أن يكونوهم، فإنهم ليسوا بحاجة للتوقف عند شراء جهاز فيديو جديد، بل قد يجربون أن يعيشوا حلمهم. يحذر برودسكي: «ستشعرون بالملل من عملكم، من أزواجكم، أحبتكم، المناظر التي تطل عليها نوافذكم، الأثاث أو ورق الجدران في غرفكم، أفكاركم، أنفسكم». وبالتالي، ستحاولون اختلاق طرق للهرب. بعيداً عن أدوات إرضاء الذات المذكورة آنفاً، قد تقبلون تغيير وظائفكم، أماكن الإقامة، الشركة، البلاد، المناخ، قد تولعون بالفوضى، الكحوليات، السفر، دروس الطهي، المخدرات، التحليل النفسي».[21]

قد ينتقي الموسرون فعلاً ويختارون طرق الهرب من عدد لا يحصى من الخيارات المطروحة، كما أنهم غالباً يُدفعون إلى تجربة الخيارات بقدر ما يستطيعون، واحداً تلو الآخر أو كلها معاً، حيث إن الأقل احتمالاً هو أن أي طريقة مما اختاروه ستحقق فعلاً التحرر من «الضجر من الذات»، التي تعد جميعها بتحقيقه: «في الواقع، يمكنك أن تجمع كل هذه معاً، وقد ينجح ذلك لوهلة. إلى ان يحين اليوم، بالتأكيد، الذي تستيقظ فيه في غرفة نومك وسط عائلة جديدة وورق جدران مختلف، في ولاية ومناخ مختلفين، بأكداس من

فواتير وكالة السفريات والطبيب النفسي، ومع ذلك تستيقظ بالإحساس الباهت نفسه نحو ضوء النهار المنسكب عبر زجاج غرفتك».[22]

يرى أندرزيج ستاسيوك(35) الروائي البولندي الشهير والمحلل البصير بالظرف الإنساني المعاصر، أن «إمكانية أن تصبح شخصاً آخر» هي البديل للخلاص أوالتحرر المهمل أو غير المكترث به حالياً إلى حد كبير. من المحتمل جداً أن «كمية الكائنات الرقمية السليوليدية المتشابهة التي اجتمعت خلال حياة جسدية تقترب من الحجم الذي تقدمه الحياة الخالدة ونشور الجسد». ويرى ستاسيوك «أننا بتطبيق آليات مختلفة، قد نغير أجسادنا ونعيد تشكيلها وفقاً لنماذج مختلفة ... عند تصفح المجلات البراقة يتشكل لدى المرء انطباع أنها تتحدث جميعاً عن أمر واحد، وهو الطرق التي يمكن للمرء من خلالها أن يعيد تصنيع شخصيته، ابتداء من الأنظمة الغذائية (الحميات)، البيئة، المنازل، وانتهاء بإعادة بناء التكوين النفسي، والتي تعنون غالباً بعبارة كن نفسك».[23]

يقارن سلاومير مروزيك(36) الكاتب البولندي الذائع الصيت وصاحب الاطلاع المباشر على الكثير من الثقافات والبلدان، بين العالم الذي نعيش فيه «ومتجر ممتلئ بالثياب الأنيقة ومحاط بالحشود التي تبحث عن ذاتها ... يمكن للمرء أن يبدل ثيابه إلى ما لانهاية، وبالتالي يمكن لهذه الحرية الخارقة التي يتمتع بها الباحثون أن تستمر إلى الأبد ... لنواصل بحثنا عن ذواتنا الحقيقية، إنه أمر مسلٍ جداً، بشرط أن الذات الحقيقية لن يعثر عليها أبداً، لأنه لو حدث ذلك فستنتهي المتعة».[24]

---

(35) أندرزيج ستاسيوك: (1960–) كاتب وناقد أدبي بولندي.

(36) سلاومير مروزيك: (1930– 2013) كاتب مسرحي بولندي.

إن كانت السعادة في متناول اليد دائماً، وإن كان بلوغها لا يستغرق سوى دقائق قليلة يتطلبها تصفح الصفحات الصفراء (الدليل) وإخراج البطاقة الائتمانية من المحفظة، إذاً فمن الواضح أنه لايمكن للذات التي تتوقف عن بلوغ السعادة أن تكون حقيقية، ليست فعلاً تلك التي دفعت بالباحث عن ذاته ليخوض رحلة اكتشاف الذات. إن ذاتاً مخادعة كهذه لا بد من نبذها بحكم زيفها، في حين أن البحث عن الذات الحقيقية لا بد أن يستمر. كما أنه ليس هناك سبب يستدعي إيقاف البحث إن كان المرء متأكداً من أنه في اللحظة التالية ستحل لحظة أخرى كما يجب، حاملة وعوداً جديدة ويتدفق منها احتمالات جديدة.

يرى بليز باسكال[37] أن «السبب الوحيد لتعاسة المرء هو جهله بكيفية المكوث هادئاً في غرفته».[25] وقد كتب باسكال هذه الكلمات منذ حوالي أربعة قرون، ولكن لو أنه كتبها قبل خمسين سنة، فسيكون قد افتقر إلى معرفة أنه، أولاً، سيحين زمن يشعرفيه الرجال والنساء بالتعاسة للسبب نفسه تقريباً، وثانياً، أنه مهما حاولوا جاهدين أن يبقوا في غرفهم الخاصة في هذا الوقت، فإنه سيصعب عليهم البقاء هادئين، لأن غرفهم القائمة على العجلات بدلاً من الأساسات الصلبة الدائمة، ستكون متحركة، ناهيك عن أي معرفة يعول عليها لموعد تحرك غرفهم، ووجهتها وسرعتها. ومع ذلك فإننا لا نلوم باسكال، فقد ولد ومات قبل حلول عالم الحداثة السائلة بزمن طويل.

لقد دُعينا داخل عالم الحداثة السائلة لتأمل القدر والقيم واحتمالات الذاكرة، وليس غريباً أننا هذه الأيام نؤمن أن هذه القضايا جديرة باهتمامنا

(37) بليز باسكال: (1623– 1662) فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي.

الفائق تحديداً. وكما أشار مارتين هايدغر[38] بأننا نحن البشر نبدأ بتأمل جوهر شيء ما فقط عندما «نفلس منه»، أي عندما لا نتمكن من العثور عليه في المكان الذي «كان فيه دائماً»، أو إن بدأ بالتصرف بطريقة يمكن وصفها، بحسب ما نعرفه وما اعتدنا توقعه، بالغريبة والمفاجئة والمربكة والمحيرة. وكما لاحظ هيجل قبل قرن، بومة منيرفا،[39] إلهة الحكمة، تنشر جناحيها عند الغسق/ العتمة فقط، أي في نهاية اليوم تحولت الذاكرة مؤخراً إلى ذلك النوع من الأشياء التي نصبح فجأة واعين لها، أشياء أفلسنا منها أو أشياء لم ترها عين الحكمة منذ أن بدأت بالذوبان في ظلمة الليل، وتوقفت بعدها عن الاختباء في ضوء النهار الساطع. إن عدنا هذه الأيام، قسرياً وبقلق شديد، إلى مسألة الذاكرة، فذلك لأننا انتقلنا من حضارة الوقت، ولهذا السبب من *التعلم والحفظ*، إلى حضارة سرعة الزوال، وبالتالي *النسيان*. والذاكرة هي الضحية الأولى لهذا الانفصال الإبداعي المتنكر بكونه مصيبتها المصاحبة.

استغرق الأمر أكثر من ألفيتين بعد أن ابتكر حكماء اليونان القدماء مفهوم *التربية* من أجل فكرة التعلم مدى الحياة. لتتحول من تضاد (تناقض في المصطلحات) إلى حشو (شبيه بقولنا «زبدة زبدية» أو «حديد معدني»)، لكن هذا التحول الملحوظ حدث مؤخراً - في العقود الأخيرة الماضية- تحت تأثير سرعة التغيير الحثيثة التي طرأت على الظرف الاجتماعي الذي وجد فيه الطرفان الأساسيان في عملية التعليم، المعلمون والمتعلمون على حد سواء، أنفسهم ملزمون بالتصرف.

لحظة انطلاق الصواريخ البالستية ووجهتها والمسافة التي ستقطعها

(38) مارتن هايدغر: (1889- 1976) فيلسوف ألماني.

(39) بومة منيرفا هو تركيب يرمز للحكمة أتى به هيجل كاصطلاح خاص يعبر به عن الفلسفة بصفة عامة.

قد قررها مسبقاً شكل وموقع المدفع الذي ستطلق منه ومقدار البارود في القنبلة، يمكن للمرء أن يحسب بهامش صغير من الخطأ أو بلا خطأ البقعة التي ستهبط عليها الصواريخ، ويمكنه أن يختار تلك البقعة بتحويل المدفع أو تغيير مقدار البارود المستخدم. خصائص الصواريخ البالستية هذه هي التي تجعلها أسلحة مثالية للاستخدام في حرب موضعية، حيث تبقى الأهداف مسمرة في خنادقها أو ومستودعاتها وتكون الصواريخ هي الأجسام الوحيدة المتحركة.

تجعل المواصفات نفسها ، من ناحية ثانية، من الأسلحة عديمة الفائدة أو بلا فائدة تقريباً عندما تبدأ الأهداف، غير المرئية للجندي، بالتحرك بخاصة إذا كانت تتحرك أسرع من حركة الصواريخ، وإن كانت تتحرك على نحو غير منتظم ولا يمكن التنبؤ به بحيث تعيث فساداً بكل الحسابات الأولية اللازمة لإعداد مسار القذيفة. وتظهر الحا جة لصاروخ ذكي، أي صاروخ يمكنه أن يغير اتجاهه بحركة كاملة، استناداً على تغير الظروف، صاروخ يمكنه أن يحدد مباشرة تحركات الأهداف، ويعرف من خلالها ما يمكن معرفته عن اتجاه الهدف وسرعته الحاليين، ويقدّر من المعلومات المتوفرة البقعة التي قد تجتازها قذيفته. ولا يمكن لصواريخ ذكية كهذه أن توقف، ناهيك عن قدرتها على أن تنهي جمع المعلومات ومعالجتها أثناء انطلاقها، لأن أهدافها قد لا تتوقف عن الحركة وتغيير اتجاهها وسرعتها أبداً، ولا بد من تحديث موقع الارتطام وتصحيحه باستمرار.

يمكننا القول إن هذه الصواريخ الذكية تتبع استراتيجية «العقلانية الأداتية»، وإن كان ذلك بنسختها المائعة المسالة إذا صح التعبير، أي بالنسخة التي تهمل افتراض أن النهاية محتومة وراسخة وثابتة في مدتها، وأن

الوسائل الوحيدة متغيرة ويمكن ويجب دراستها ومعالجتها . ولن تكون حتى الصواريخ الأذكى مقتصرة على الهدف المختار مسبقاً على الإطلاق، بل ستختار الأهداف كيفما اتفق. وستكون موجهة باعتبارين فقط: ما هي النتائج العظمى التي يمكنها تحقيقها، بالنظر إلى قدرتها التقنية، وما هي الأهداف المحتملة التي أعدت جيداً لضربها؟ يمكننا القول إن هذا يبين حالة المعقولية الذرائعية بالعكس: فالأهداف تنتقى أثناء طيران القذيفة، كما أن الوسائل المتاحة هي التي تقرر أي نهاية سيقع عليها الاختيار. في حالات كهذه، يستفيد ذكاء الصواريخ الطائرة وفاعليتها من كون تجهيزاتها ذات طبيعة «غير محددة ومحايدة ولا تركز» على أي فئة محددة من الغايات، ليست متخصصة أو معدلة كثيراً لضرب نوع محدد من الأهداف.

الصواريخ الذكية، على العكس من أبناء عمها الأكبر البالستية، ***تتعلم أثناء رحلتها***، وبالتالي فإن ما تحتاج التزود به أولاً هو ***القابلية للتعلم***، والتعلم السريع، وهذا واضح. لكن ما هو أقل وضوحاً، رغم أنه ليس أقل أهمية من مهارة التعلم السريع، هو قابلية ***نسيان*** ما تعلمته من قبل بسرعة. لن تكون الصواريخ الذكية كذلك ما لم تكن قادرة على تغيير رأيها أو نقض «قراراتها» السابقة من دون تردد أو ندم. كما أنها يجب ألا تقدر كثيراً المعلومات التي تكتسبها قبل لحظة، وعليها أن تنشئ عادة التصرف بطريقة تمليها تلك المعلومات مهما كانت الظروف. تشيخ كل المعلومات التي تكتسبها بسرعة، وقد تتسبب بالتضليل بدلاً من تقديم إرشاد موثوق إن لم تستبعد بسرعة، أي تمسح من الذاكرة. ما يجب على «أدمغة» الصواريخ الذكية ألا تنساه هو أن المعرفة التي تكتسبها *معدة للطرح*، فهي مفيدة حتى إشعار آخر ولها فائدة مؤقتة، وأن ضمان النجاح ليس بإغفال اللحظة التي لا تعود فيها هذه

المعرفة المكتسبة صالحة ولا بد من نبذها ونسيانها واستبدالها.

نظر فلاسفة التعليم في حقبة الحداثة الصلبة إلى المعلمين على أنهم قاذفات لصواريخ بالستية وأملوا عليهم كيف يتأكدون من أن نتاجهم سيظل بصرامة على المسار المخطط مسبقاً والمحدد بقوة دفعهم الأساسية. وبالنظر إلى طبيعة الإدراك الإنساني «التقني»، فليس من الغريب أنهم حققوا، كما كانت الصواريخ البالستية، في المراحل الأولى من عصر الحداثة، الإنجاز الأعلى من الاختراعات الإنسانية التقنية.[26] فقد خدموا ببراعة كل من أراد قهر العالم بما كان عليه حينها والسيطرة عليه، وكما صرح هيلاير بيلوك[40] مشيراً إلى مواطنين أفريقيين: «مهما يحدث، لقد امتلكنا رشاش ماكسيم ، ولم يفعلوا (ولنوضح رشاش ماكسيم نقول إنه رشاش لإطلاق عدد كبير من الرصاصات البالستية[41] في وقت قصير، وتنحصر فعاليته فقط بتوافر عدد كاف من هذه الرصاصات في اليد). في حقيقة الأمر، مع ذلك، كانت هذه الرؤية لمهمة المدرسين ومصير التلاميذ أقدم بكثير من فكرة الصواريخ البالستية والعصر الحديث الذي أنتجها، حيث إن المثل الصيني القديم، الذي سبق حلول الحداثة بألفيتين وما تزال المفوضية الأوروبية تقتبسه لدعم برنامجها في «التعلم مدى الحياة» في بدايات القرن الحادي والعشرين، يشهد: إن كنت تخطط لعام فازرع ذرة، وإن كنت تخطط لعقد فازرع أشجاراً أما إن كنت تخطط للحياة كاملة فدرب الناس وثقفهم. لقد فقدت الحكمة القديمة قيمتها العملية بدخولنا إلى عصر الحداثة السائلة، واضطر الأشخاص المهتمون بالتعلم وتطويره المعروف تحت اسم التربية، اضطروا

---

(40) هيلاير بيلوك: (1870– 1953) كاتب ومؤرخ إنجليزي.

(41) رشاش ماكسيم: أول رشاش آلي في العالم اخترعه السير وليم ماكسيم عام 1884.

أن يحولوا اهتمامهم من الصواريخ البالستية إلى نظيرتها الذكية.

أسدى جون كوتر أستاذ إدارة الأعمال في جامعة هارفرد نصيحة إلى قرائه بتجنب التورط في وظيفة طويلة الأمد من نوع «عضو هيئة تدريس بعقد دائم».[42] في الحقيقة إن إنماء ولاء مؤسسي والانهماك كلياً والاستغراق عاطفياً بأي مهمة تلقى على عاتقهم والتعهد بالتزام طويل الأمد، إن لم يكن مدى الحياة، نحو أي شيء أو أي شخص على وجه الخصوص، هي نقص في الفطنة، كما يقول، لأن «مفاهيم العمل، تصاميم المنتجات، الاستخبارات التنافسية، المعدات الرأسمالية، *وكل أنواع المعرفة* تتمتع بمدى عمري موثوق قصير».[27]

إن كانت الحياة ماقبل الحداثة هي تمرين يومي على الخلود النهائي لكل شيء عدا الحياة الفانية، فإن الحياة في الحداثة السائلة هي تمرين يومي على الفناء الكوني. وما يكتشفه سكان عالم الحداثة السائلة سريعاً هو أنه لا شيء في ذلك العالم ملزم بالدوام، ناهيك عن الاستمرار إلى الأبد. فالرغبات التي تعتبر اليوم مفيدة وضرورية تصبح تاريخاً قبل أن تستقر لفترة كافية لتتحول إلى عادة وحاجة، وليس هنالك شيء يعتقد أنه سيبقى هنا إلى الأبد، لا شيء يبدو غير قابل للاستبدال، فكل شيء يولد موسوماً بالموت الوشيك، ويخرج من خط الإنتاج مصحوباً بتاريخ صلاحية مطبوع أو مفترض. لا تبدأ أعمال البناء في البنايات الجديدة ما لم يصدر الإذن بهدمها عندما يحين الوقت لذلك (وهو سيحين بالتأكيد)، ولا توقع العقود ما لم تحدد مدتها أو ما لم يكن من السهل إبطالها عند الطلب. هناك القليل من الالتزامات التي تدوم لفترة

---

(42) بالإنجليزية Tenure Track ويقصد به التعاقد طويل الأجل، ويستخدم هذا المصطلح في الجامعات الأمريكية والكندية.

كافية تتيح لها بلوغ نقطة اللا عودة، والقرارات أو الأحكام، كلها مؤقتة وتعتبر مرتبطة بالوقت الحاضر، قد تبقى فعالة لفترة طويلة بمحض الصدفة فقط. كل الأشياء، مولودة كانت أم مصنوعة، بشرية كانت أم لا، تدوم حتى إشعار آخر فقط وهي غير ضرورية.

هناك شبح يحلق فوق كل سكان العالم في الحداثة السائلة وأعمالهم وابتكاراتهم، إنه شبح فرط السيولة. إن الحداثة السائلة هي حضارة الإسراف والحشو والتبذير وتصريف المخلفات. يتجه العالم حالياً، بحسب صياغة ريكاردو بيتريلا[43] الموجزة والبليغة، إلى «توجيه الاقتصاد نحو إنتاج المؤقت والمتغير، من خلال التقليص الهائل لصلاحية المنتجات والخدمات، وإلى الوظائف المزعزعة (المؤقتة، المرنة والجزئية)».[28] وكما اعتاد عالم الاجتماع الإيطالي الحديث ألبرتو ميلوتشي[44] القول: «نحن مصابون بهشاشة الحاضرية التي تحتاج إلى أساس ثابت في حين أنه ليس هناك واحد كهذا».[29] ويضيف: «عند تأمل التغيير، نحن دوماً ممزقون بين الرغبة والخوف، بين الحدس والشك». والشك يعني الخطر: وهو أمر ملازم لكل الإجراءات وشبح مشؤوم يطارد صناع القرار القسري ومختاريه بحسب الضرورة الذين هم نحن لأن «الاختيار أصبح قدراً» على حد تعبير ميلوتشي.

في الحقيقة لن يكون قولنا صحيحاً تماماً لو قلنا أصبح (بالماضي)، لأن البشر كانوا يمارسون الاختيار منذ أن كانوا بشراً، ولكن يمكن القول إنه لم تكن الحاجة للاختيار ملحة في أي وقت كما هي الآن، وأن الاختيار أصبح وعياً بالذات/ خجولاً بشكل محزن لأنه يتم في ظل ظروف من الشك المؤلم

(43) ريكاردو بيتريلا (1941–) أستاذ إيطالي في الاقتصاد السياسي.

(44) ألبرتو ميلوتشي: عالم اجتماع إيطالي معاصر اشتهر بمفهوم «الهوية الجماعية» التي تنشأ بروابط عمل واهتمامات مشتركة بين الأفراد.

والعضال. ومن التهديد المستمر «بالتخلف عن الركب»، ومن الإقصاء خارج اللعبة وحظر العودة بسبب الفشل في الارتقاء إلى مستوى الطلب الجديد. ما يفصل معاناة الاختيار الحالية عن العوائق التي عذبت «الإنسان المختار» في كل العصور، هو اكتشاف أو الشك في أنه ليس هناك قوانين محتومة وأهداف مثبتة عالمياً يمكن اتباعها وأنها بالتالي تحمي المختارين من العواقب الوخيمة لاختياراتهم. النقاط المرجعية والإرشادات التي تبدو اليوم جديرة بالثقة ستوصم غالباً غداً بالتضليل أو الفساد. تفضح الشركات الصلبة ظاهرياً بأنها تلفيق من خيال محاسبيها. مهما يكن «المناسب لك» اليوم فإنه سيعاد تصنيفه غداً ليكون موتك، ومن الواضح أن الالتزامات الثابتة والاتفاقيات الموقعة يمكن أن تبطل بين عشية وضحاها، والوعود، أو معظمها على الأقل، تقطع لتخان أو تخلف، ولا يبدو أن هناك جزيرة ثابتة آمنة بين التيارات. ولنقتبس من ميلوتشي مرة أخرى إذ يقول: «نحن لم نعد نملك منازل، نحن مدعوون دوماً لبناء منزل ثم إعادة بنائه، مثل الخنازير الثلاثة الصغيرة في الحكاية أو علينا أن نحمله معنا على ظهورنا مثل الحلزونات».[30]

إن المرء ملزم بسبب ذلك، في عالم كهذا، أن يتناول الحياة قضمة تلو الأخرى، كما هي، متوقعاً أن تكون كل قضمة مختلفة عن السابقة وأنها تحتاج معرفة ومهارات مختلفة. اشتكت لي صديقة لي تعيش في إحدى دول الاتحاد الأوروبي، وهي امرأة ذكية للغاية، ومثقفة بشدة ومبدعة بشكل استثنائي ولديها اطلاع واسع على عدد من اللغات، امرأة يمكنها اجتياز اختبارات القدرات ومقابلات التوظيف بتفوق، اشتكت في رسالة خاصة من أن «سوق العمل أصبح واهناً مثل الخيط الرقيق وسهل الانكسار مثل

الخزف». فقد عملت لسنتين مترجمة مستقلة ومستشارة قانونية، وتعرضت لكل صنوف التقلبات الاعتيادية للسوق. وكأم عازبة تطلعت للحصول على دخل أكثر انتظاماً ولذا فضلت الوظيفة الثابتة بأجر وراتب شهري. وقد عملت لعام ونصف العام في شركة تختصر على عملائها من رجال الأعمال الناشئين تعقيدات قانون الاتحاد الأوروبي، ولكن بما أن المشاريع الجديدة الجسورة كانت بطيئة في الإنجاز، أفلست الشركة سريعاً. وعملت لعام ونصف العام في وزارة الزراعة، في إدارة قسم مخصص لتطوير الاتصالات مع دول البلطيق المستقلة حديثاً، وحين حلت الانتخابات الجديدة، اختارت حكومة الائتلاف الجديدة أن توكل هذه المشكلة إلى مبادرة خاصة وبالتالي أن تلغي الإدارة. دامت وظيفتها التالية لعام ونصف العام، ثم اقتدت الهيئة الوطنية للمساواة العرقية بالنموذج الحكومي في التخلي عنها واعتبارها فائضة عن الحاجة.

لم يكن قول روبرت لويس ستيفنسون[45]- أن تسافر مفعماً بالأمل خير من أن تصل - أكثر صدقاً مما هو الآن في عالمنا الحديث السائل والمائع. إذ تغير الوجهات أماكنها وتلك التي لا تفعل تفقد فتنتها أسرع مما يمكن للأرجل أن تمشيه أو تقطعه السيارة أو تحلقه الطائرة، فالبقاء في حركة دائبة يهم أكثر من الوجهة. إن عدم اعتياد المرء على ما يمارسه هذه اللحظة، وعدم ارتباطه بإرث تاريخه الخاص، وارتداءه لهويته الحالية كما يرتدي قميصه بحيث يمكن استبدالها سريعاً عندما تصبح قديمة الطراز، وازدراء دروس الماضي والترفع عن المهارات السابقة بلا حياء أو ندم، كلها تصبح علامات

(45) روبرت لويس ستيفنسون: (1850- 1894) روائي وشاعر أسكتلندي تخصص في أدب الرحلات وأشهر رواياته جزيرة الكنز. وردت العبارة المشار إليها في أحد أعمال ستيفنسون ويقصد بها أن الأمل أفضل من الواقع.

للحياة اليوم في الحداثة السائلة، وخصائص لمنطق الحداثة السائلة. لم تعد الثقافة في الحداثة السائلة تبدو كثقافة تعلم وتراكم، كما كانت الثقافات المدونة في تقارير علماء التاريخ والإثنوغرافيين (علماء الأجناس البشرية)، ولكنها عوضاً عن ذلك تبدو كثقافة ***انسلاخ وانقطاع ونسيان***.

فيما يسميه جورج شتاينر[46] «ثقافة نادي القمار»، كل منتج ثقافي يدرس بحسب تأثيره الأقصى (أي بحسب تحطيمه لمنتجات الأمس الثقافية ونبذها والتخلص منها) وفنائه السريع (حذر من إطالة استقباله بسبب التقصير المنتظم للمسافة بين عطر الابتكار ورائحة حاوية القمامة، فهي تخلي المنصة سريعاً لتفسح الطريق أمام منتجات الغد الثقافية). الفنانون، الذين حددوا مرة قيمة عملهم باستمراريتهم الخالدة وسعوا للكمال الذي سيجعل كل التغييرات المستقبلية مستحيلة تقريباً، يجمعون الآن كل المعدات المراد تفكيكها بعد انتهاء المعارض، والأحداث التي ستنتهي في اللحظة التي يقرر الفاعلون فيها الانعطاف نحو الجهة الأخرى، تغطية الجسور إلى أن تبدأ حركة المرور، أو البنايات غير المكتملة إلى أن تستأنف أعمال البناء، وتشييد أو نحت «تماثيل فراغية» تدعو الطبيعة لأخذ ضريبتها وتقديم إثبات أكثر (إن دعت إليه الحاجة) لقصر كل الأفعال الإنسانية السخيفة وإخفاقها وضحالة آثارها. لا يتوقع من أحد، عدا المتنافسين في برنامج مسابقات تلفزيوني، تذكر حديث البلدة البارحة، ناهيك عن تشجيعه على فعل ذلك، كما لا يتوقع من أحد ولا يسمح له أن ينسلخ من حديث البلدة اليوم. يتكيف السوق الاستهلاكي مع ثقافة نادي القمار في الحداثة السائلة، التي تتكيف بدورها مع ضغوطات ذلك السوق ومغرياته، إذ ينسجم الاثنان

(46) فرانسيس جورج شتاينر: (1929-) ناقد أدبي وفيلسوف أمريكي ألماني يهودي.

تماماً مع بعضهما بعضاً ويتغذى واحدهما على الآخر، إذاً إلى أين يوصل هذا المتعلمين ومدرسيهم؟

لا بد أن يكون التعلم والتثقيف مستمرين ولمدى الحياة، حتى يمكن الاستفادة منهما في عالم حداثتنا السائلة. وليس هناك نوع آخر ممكن من التثقيف أو التعلم، «فتشكيل» الذوات أو الشخصيات متعذر بأي طريقة سوى إعادة الصياغة المستمرة غير المكتملة دوماً وذات النهايات المفتوحة.

بالنظر إلى الاتجاهات الكثيرة التي تشكل علاقات السلطة واستراتيجية السيطرة في عصر حداثتنا السائلة، نجد أن الاحتمالات ضئيلة، على أحسن تقدير، في أن يصحح خط سير تطورات السوق الملتوي والمنحرف، وأن تصبح حسابات الموارد البشرية أكثر واقعية، فهي على الأغلب صفر. في عالم الحداثة السائلة يعد الشك المختلق الأداة الأهم في السيطرة، حيث سرعان ما تصبح سياسة «الزعزعة» وفق تعبير بيير بورديو، أساس استراتيجية الهيمنة.[31] إن السوق والتخطيط للحياةلا يتفقان، فحالما تنصاع سياسات الدولة لتوجيه الاقتصاد، باعتبارها حركة حرة لقوى السوق، تتحول الموازنة بين الاثنين بشكل حاسم لتصب في مصلحة الأولى.

وهذا لا يبشر «بتمكين المواطنين» الذي اعتبرته مفوضية المجتمعات الأوروبية الهدف الأول للتعلم مدى الحياة. بمباركة واسعة، يتحقق «التمكين» (مصطلح يستخدم في النقاشات الحالية بالتبادل مع «التعزيز») عندما يكتسب الناس القدرة على السيطرة، أو على الأقل على التأثير بشكل ملحوظ على القوى الشخصية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قد يكون مسار حياتها متضارباً، بعبارة أخرى، يعني «التمكين» ***القدرة على الاختيار والتصرف بفاعلية بتلك الخيارات***، والتي بدورها ***تفيد القدرة على***

التأثير في مدى الخيارات المتاحة والظروف الاجتماعية التي اتخذت بها الخيارات وسعي اليها. ولنقلها بوضوح، لا يتطلب التمكين الحقيقي اكتساب المهارات التي قد تسمح للمرء بلعب اللعبة جيداً التي صممها الآخرون فحسب، بل يستلزم اكتساب *سلطات* كالتي تسمح للمرء بالتأثير في أهداف اللعبة ومكافآتها وقوانينها، باختصار ليست مهارات شخصية فحسب بل *اجتماعية* أيضاً.

يتطلب التمكين بناء الروابط الإنسانية وإعادة بنائها، الرغبة والقدرة على الاشتراك مع الآخرين بالجهد المستمر لتحقيق التعايش الإنساني في ظروف ودية وحفية لإغناء تعاون الرجال والنساء ، تبادلياً، الذين يسعون لتقدير الذات، ولتطوير إمكانياتهم والتوظيف الأمثل لقدراتهم. بشكل عام، إن إحدى المكافآت الحتمية للتعلم مدى الحياة الذي يهدف إلى التمكين هي إعادة بناء الفضاء العام الذي يزداد التخلي عنه الآن، حيث يمكن للنساء والرجال المشاركة في ترجمة مستمرة بين الفردي والعام، الخاص والجماعي، المصالح، الحقوق والواجبات.

«في ضوء عمليات التشظية والتقسيم والتعدد الاجتماعي والفردي المتعاظم، تقول دومينيك سيمون رايشين،[47] «أصبح تعزيز الاندماج الاجتماعي وتطوير حس من الوعي والمسؤولية الاجتماعيين أهدافاً سياسية ومجتمعية مهمة».[32] في العمل أو المحيط المجاور أو الشارع نختلط يومياً بالآخرين الذين «لا يتحدثون اللغة نفسها بالضرورة (حرفياً أو مجازياً) أو يتقاسمون الذاكرة أو التاريخ نفسه»، كما توضح رايشين. في ظل ظروف كهذه، المهارات التي نحتاجها أكثر من غيرها، من أجل تقديم فرصة

(47) دومينيك سيمون رايشين: (1961 –) باحثة سويسرية.

معقولة من الإحياء للمحيط العام، هي مهارات التفاعل مع الآخرين مثل إجراء حوار، تفاوض، اكتساب فهم متبادل، وإدارة النزاعات الحتمية أو فضها في كل مثال من الحياة المشتركة.

لأعد صياغة ما ذكرته في البداية: في عالم الحداثة السائلة، ليكون التعلم والتثقيف مجديين لا بد أن يكونا مستمرين ولمدى الحياة. آمل أن نتمكن من رؤية سبب واحد الآن، وربما السبب الحازم الذي من أجله يجب أن يكون التعلم مستمراً ولمدى الحياة هي طبيعة المهمة التي نواجهها على الطريق المشترك «للتمكين»، مهمة تواجه باستمرر، ولا تكتمل أبداً، لمدى الحياة، تماماً كما يجب أن يكون التعليم.

ولكن المستهلك هو عدو المواطن. ففي كل أرجاء الجزء «المتقدم» والغني من الكوكب، تزداد علامات تضاؤل الاهتمام باكتساب المهارات الاجتماعية وممارستها، وانصراف الناس عن السياسة، والفتور السياسي المتزايد، وفقدان الاهتمام يسير العملية السياسية. ولا يمكن للسياسة الديمقراطية أن تصمد طويلاً أمام سلبية المواطنين نتيجة للجهل والفتور السياسي. ليست حريات المواطنين ممتلكات يحوزونها مرة للأبد، فممتلكات كهذه ليست مما يمكن الاحتفاظ به في خزائن خاصة لحمايته. إنها تغرس وتترسخ في التربة الاجتماعية السياسية، التي تحتاج تخصيباً وسقاية يومياً والتي ستجف وتتفتت ما لم تراقب يوماً بعد يوم بالأفعال المطلعة للجمهور الملتزم والخبير. لا تحتاج المهارات التقنية فقط إلى التحديث باستمرار ، ولا يحتاج التعليم المركز على العمل فقط أن يكون مدى الحياة، لكن ينطبق الأمر نفسه على تعليم *المواطنة* بإلحاح أكثر ربما.

يتفق معظم الناس اليوم ومن دون تحفيز كثير على أنهم يحتاجون إلى تحديث معرفتهم المهنية واستيعاب معلومات تقنية جديدة إن أرادوا تجنب «التخلف عن الركب»، أو يتفادوا التخلص منهم من خلال «التقدم التقني» السريع العجول. ومع ذلك، كما وثق هنري جيرو[48] بدقة شديدة في سلسلة طويلة من الدراسات المدهشة، يفتقد إحساس مماثل بالحاجة بصراحة، عندما يتعلق الأمر بإدراك التيار المتهور للتقدم السياسي والقوانين المتغيرة سريعاً للعبة السياسية. وتظهر نتائج المسوح الاتساع السريع للفجوة التي تفصل الرأي العام من الحقائق المركزية للحياة السياسية. على سبيل المثال، سريعاً بعد غزو العراق، نشرت صحيفة **النيويورك تايمز** استطلاعاً يشير إلى أن 42 بالمئة من الشعب الأمريكي يؤمن أن صدام حسين كان مسؤولاً بشكل مباشر عن هجمات 11 سبتمبر على مركز التجارة العالمي والبنتاجون. ونشرت قناة **سي بي اس** الإخبارية استطلاعاً يشير إلى أن 55 بالمئة من الجمهور يرى أن صدام حسين دعم مباشرة تنظيم القاعدة الإرهابي. كما أشار استطلاع **لنايت ريدر برنستون ريسيرش** أن 44 بالمئة قالوا إنهم ظنوا معظم المختطِفين في أحداث 11 سبتمبر 2001 أو بعضهم كانوا مواطنين عراقيين. كما آمن معظم الأمريكيين أن صدام حسين يمتلك أسلحة دمار شامل، وأنه عُثر على أسلحة كهذه، وأنه كان على وشك بناء قنبلة نووية، وأنه سيطلقها في النهاية على الشعب الأمريكي الغافل. ليس هناك أساس لأي من هذه المزاعم في الحقيقة، حيث أنه لا يوجد دليل لتأكيد هذه المزاعم إلى حد بعيد. وأجرت **الواشنطن بوست** استطلاعاً للرأي عند اقتراب الذكرى الثانية لمأساة 11 سبتمبر بيّن أن 70 بالمئة من الأمريكيين صدقوا أن العراق لعبت دوراً

---

(48) هنري جيرو: (1943–) باحث وناقد ثقافي أمريكي كندي.

مباشراً في التخطيط للهجمات.

في مشهد جهل كهذا، يسهل الشعور بالضياع والتشاؤم، ويسهل أكثر أن تكون ضائعاً ومتشائماً من دون أن تشعر بذلك. وكما لاحظ بيير بورديو بشكل بارز أن من لا يمتلك زمام الحاضر لا يحلم بالتحكم بالمستقبل، ولا بد أن معظم الأمريكيين لديهم رأي ضبابي بما يحمله الحاضر. هذا الافتراض يؤكده مراقبون أكثر حكمة وبصيرة. وقد كتب بريان كونولتون في صحيفة **إنترناشونال هيرالد تريبيون** أن معظم الأمريكيين قالوا إن الطبيعة المتقلبة للتحذيرات الأخيرة جعلتهم غير متأكدين كيف يتوجب عليهم التصرف تجاهها بسرعة وبفزع.[33]

يؤدي الجهل إلى شل الإرادة ، فمن لا يعرف ما لديه لن يتمكن من حساب المخاطر بأي طريقة. بالنسبة للسلطات الضجرة من التقييدات المفروضة على أصحاب السلطة من قبل ديمقراطية مزدهرة مرنة، يبدو الجهل مسؤولاً عن عجز الناخبين وعدم التصديق الواسع الانتشار بفاعلية المعارضة وعدم الرغبة في المشاركة سياسياً وهي كلها مصادر حفية ومطلوبة جداً للعاصمة السياسية: فالهيمنة من خلال الجهل والشك المغروسين عمداً أكثر موثوقية وأرخص من القانون المتجذر في نقاش مسهب للحقائق وجهد ممتد للموافقة على حقيقة الأمر وعلى الطرق الأقل خطورة للمضي فيها. إن الجهل السياسي ذاتي الاستدامة، والحبل المضفور من الجهل والتقاعس يكون حاضراً كلما خنق صوت الديمقراطية أو قيدت يداه.

نحن بحاجة إلى التعلم مدى الحياة ليمنحنا الخيارات، لكننا نحتاجه أكثر لتحرير الظروف التي تتيح الخيارات لنا ومن داخل إرادتنا.

ملاحظات

1 لا بد من التصحيح هنا: بالحديث عن قبول الموضة أو رفضها، يمكن للمرء أن يتحدث فقط (باستخدام مصطلح جاك دريدا) «تحت المحو sous rature»، هي عودة إلى الآليات التي لم تعد فاعلة للتنظيم المعياري والضغط الاجتماعي وسيطرة الجماعة. قد يكون من المناسب أكثر الحديث عن الاختلاف بين النجاح والفشل كما حدده التماشي مع النماذج التي أرستها وعممتها الموضة أو عدمه.

2 كل الاقتباسات اللاحقة من أعمال فرويد مأخوذة من كتاب مستقبل الوهم وكتاب الحضارة وضجرها ترجمة جيمس ستراتشي، في سلسلة مكتبة فرويد من بينجوين، المجلد: 12، الحضارة والمجتمع والدين (هارموندزوورث، المملكة المتحدة: بينجوين 1991) الصفحات 179–341.

3 المغزى أنه حتى إن لم تكن مساحة القمع أقل اتساعاً مما كانت عليه في سيرورة بناء النظام الحديث وقبل حلول الحقبة الحديثة (وقد كانت كذلك) كان هنالك بالكاد مساحة لتأكيد الذات وحكم الأمر الواقع الذي رسم به جيرمي بينثام معادلة بين الانصياع للنظام من جهة وحالة السخرة (اعمل أو مت) من جهة أخرى، والتي طرح بها كل المواضيع القانونية المقصودة، ساداً كل المنافذ على تضييقها القسري وواضعاً كل المراقبين في برج المراقبة للتأكد من أنه ليس هنالك خيارات أخرى ستتسرب إلى الداخل.

4 Lucy Siegel, «Is Recycling a Waste of Time?", Observer Magazine, 15 January 2006.

5 انظر:

Helen Haste, «Joined Up Texting: The Role of Mobile Phones in Young Peoples' Lives,» Nestlé Social Research Programme Report 3(2005), p.29

6 Zygmunt Bauman, Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts (Cambridge Polity Press, 2004).

7 Thomas Hylland Eriksen, Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age (London: Pluto Press, 2001), pp. 2–3

8 Ibid. p. vii.

9 ElÑbieta Tarkowska, «Zygmunt Bauman o czasie i procesach temporalizacji,"Kultura I SpoÏeczeËstwo 3 (2005): 45–65 الترجمة للمؤلف

10 Ignazio Ramonet, La tyrannie de la communication (Paris: Galilée,1999), p. 184; .الترجمة للمؤلف

11 Eriksen, Tyranny of the Moment, p. 92.

12 Ibid., p. 17.

13 See Bill Martin, Listening to the Future: The Time of Progressive Rock 1978–1968 (Chicago: Open Court, 1997), p. 292.

14 Eriksen, Tyranny of the Moment, pp. 109, 113.

15 Georg Simmel, The Metropolis and Mental Life, here quoted in Kurt Wolff's 1950 translation, as reprinted in Classic Essays on the Culture of Cities, ed. Richard Sennett (New York: Appleton Century-Crofts,1969), p. 52.

16 RollandMunro, «Outside Paradise:Melancholy and the Follies ofModernization,» Culture and Organization 4 (2005): 275–289.

17 Quoted in George Monbiot, «How the Harmless Wanderer in the Woods Became a Mortal Enemy,» Guardian, 31 January 2006.

18 ThomasMathiesen, Silently Silenced: Essays on the Creation of Acquiescence in Modern Society (Winchester, UK: Waterside Press, 2004), p. 15.

19 See Stephen Bertman, Hyperculture: The Human Cost of Speed (Westport, CT: Praeger, 1998).

20 يرى الفيلسوف الفرنسي/ الروسي الشهير ليون شيستوف أن السلطة في إبطال الماضي، أي بتغيير التاريخ، بحيث لم ترتكب - على سبيل المثال- جريمة إجبار سقراط على احتساء شراب الشوكران السام- كان العلامة القطعية على جبروت الرب.

21 Joseph Brodsky, «In Praise of Boredom,» in On Grief and Reason (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995), pp. 107–108.

22 السابق.

23 Andrzej Stasiuk; Tekturowy Samolot (Sekowa, Poland: Czarne Publishers, 2002), p. 59; الترجمة للمؤلف.

24 SÏawomir MroÑek, MaÏe Listy (Warsaw: Noir sur Blanc, 2000), p. 122;الترجمة للمؤلف

25 Blaise Pascal, Pensées, trans. A. J. Kreilsheimer (Harmondsworth, UK: Penguin, 1966), p. 67.

26 تشير الطبيعة التقنية لإدراك الإنسان إلى أسبقية الفعل الإنساني على تصور العالم، بعبارة أخرى: تشير إلى حقيقة أن تصور الإنسان للعالم يتشكل في كل مراحل التاريخ من خلال ما يستطيع الإنسان فعله/ يفعله/ أو ينزع لفعله في مرحلة محددة من تاريخه.

27 John Kotter, The New Rules (New York: Dutton, 1995), p. 159;
الأحرف المائلة مضافة.

28 Ricardo Petrella, «Une machine infernale,» Le Monde diplomatique, June 1997, p. 17; الترجمة للمؤلف.

29 See AlbertoMelucci, The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society (London: Cambridge University Press, 1996), pp. 43ff.
هذه طبعة مزيدة من الطبعة الإيطالية الأصلية المنشورة عام 1991 تحت عنوان
Il gioco dell'io

30 السابق.

31 الزعزعة: يشير مصطلح بورديو إلى الحيل التي يعمد إليها المديرون لجعل حالة المرؤوسين أكثر تضعضعاً وضعفاً، وبالتالي أقل توقعاً وإذعاناً.

32 Dominique Simone Rycher, «Lifelong Learning—But Learning for What?» LLinE 1 (2004): 26–33.

33 Brian Knowlton, «Hot-Cold-Hot: Terror Alert Left America Uncertain,» International Herald Tribune, 5 August 2004.

الفصل الخامس

بين الرمضاء والنار
أو الفنون بين الإدارة والأسواق

صيغت فكرة ومصطلح «الثقافة» في الربع الثالث من القرن الثامن عشر، كمصطلح مختصر لإدارة الفكر والسلوك البشري.

ولد مفهوم الثقافة كإعلان *للغاية*، وبدأ استخدامه الحالي باعتباره مصطلحاً وصفياً واسماً شاملاً لنظم السلوك البشري التي سبق تحقيقها وملاحظتها وتدوينها، بعد قرن تقريباً، عندما نظر القائمون على الثقافة إلى ما سبق لهم اعتباره منتجهم واعتبروه «جيداً»، كما لو كانوا يتبعون خُطى الرب في خلقه للعالم في ستة أيام. ومنذ ذلك الوقت بدأ مصطلح «الثقافة» يعني، في استخدامه الشائع، الطريقة التي يختلف بها نوع من السلوك البشري «المنظم بمعايير» عن نوع آخر تحت إدارة مختلفة.

أكرر قولي إن مصطلح «الثقافة» قد دخل اللغة باعتباره اسماً *لنشاط هادف*. عند بداية العصر الحديث، وُجد أن الرجال والنساء مطواعون: مرنون للإصلاح والتطوير وبحاجة لهما، بعد أن كان ينظر إليهم قبل ذلك على أنهم «حقائق بهيمية» متعنتة، غير قابلة للتعديل أو للإدخال في سلسلة الخلق الإلهي، ولا يمكن الاستغناء عنها حتى إن كانت تافهة أو سخيفة

وفيها الكثير من النقص.

ابتكر مصطلح «الثقافة» ضمن عائلة دلالية من المفاهيم التي تشمل مصطلحات مثل «الحراثة»، «الزراعة»، «الاستيلاد»، «التطمير»، وكلها تدل على التحسين والوقاية من الفساد وكبح الانتكاس. ما يفعله الفلاح بالبذور على طول الخط بدءاً من الغرس إلى البذر حتى الحصاد عبر رعاية يقظة مستمرة، يمكن ويجب أن يمارس مع الكائنات البشرية البدائية من خلال التعليم والتدريب (عبر المربين والمدربين طبعاً). لم يعد يعتبر كونك إنساناً على أنه حقيقة، نعمة من الله أو الطبيعة، بل على أنه مهمة إنسانية بوضوح، ومهمة تحتاج للإشراف والمراقبة من أجل إنجازها. لم *يولد* الناس لكنهم *صُنعوا*، ومع ذلك لا بد أن يصبح المواليد الجدد أناساً، وخلال تحولهم إلى أناس لا بد أن يقودهم أناس مكتملون مسبقاً: أناس تعلموا وتدربوا كما ينبغي في فن تعليم أناس آخرين وتدريبهم.

ظهر مصطلح الثقافة في اللغة *بعد* مفهوم حديث مهم آخر بأقل من قرن، وهو مفهوم الإدارة الذي يعني بحسب *قاموس أكسفورد للغة الانجليزية* جعل (أشخاص، حيوانات، إلخ) يخضعون لإرادة أحدهم، العمل بحسب، النجاح في تحقيق (هدف). وبأكثر من *قرن قبل* الآخر، إنشاء نوع من الإدارة: الاحتيال للأمر للنجاح أو النجاة من مأزق. الإدارة باختصار كانت تعني تسيير الأمور بطريقة لم يكن لها أن تسير دونها، *وإعادة توجيه* الأحداث بحسب رغبة المرء وتخطيطه. ولشرحها بعبارة أخرى يمكن القول إن الإدارة (التحكم بسير الأحداث) أخذت تعني *معالجة الاحتمالات*، لجعل سلوك محدد (ابتداء أو استجابة) لأشخاص أو حيوانات، أو غيرها يحدث أكثر مما لو لم تتم المعالجة، وجعل أنماط أخرى من السلوك أقل حدوثاً أو غير محتملة

الحدوث مطلقاً من جهة أخرى، وفي التفسير الأخير تعني الإدارة ***تقييد حرية الخاضعين للإدارة.***

مثلما افترضت فكرة «الزراعة» أن الحقل من منظور الفلاح هو هدف لفعل الزراعة، فإن فكرة الثقافة حين طبقت مجازياً على البشر كانت تصوراً للعالم ***الاجتماعي*** كما تراه أعين القائمين عليها، «فلاحي البشر»، باعتبارها هدفاً للإدارة. لم يكن الافتراض أو الاستنتاج الضمني أو الواضح للإدارة إضافة لاحقة، فقد كان منذ بدايته وعبر تاريخه ***مستوطناً*** لمفهوم الثقافة. ويكمن في صميم هذا المفهوم هاجس / أو قبول ***علاقة اجتماعية غير متناسقة*** وغير متكافئة، بتفريق واضح بين الفعل واحتمال تأثير الفعل، بين المديرين والخاضعين للإدارة، بين القادرين والمستسلمين، بين العالمين والجاهلين، بين اللبقين والأجلاف.

يبين تيودور فيزنغروند أدورنو أن «تضمين الروح الموضوعية لعصر ما بكلمة الثقافة المفردة يخون من البداية المنظر الإداري، الذي تكمن مهمته - من خلال الإشراف من أعلى- في الجمع والتوزيع والتقييم والتنظيم"[1]. ويمضي في تفكيك السمات المميزة لهذه الروح فيقول: «إن الطلب الذي تفرضه الإدارة على الثقافة هو طلب تابع أساساً، فالثقافة - بغض النظر عن الشكل الذي تأخذه- تقاس بمعايير ليست من جوهرها وليس لها علاقة بجودة الموضوع، لكنها بالأحرى تقاس بنوع من المعايير المجردة المفروضة من الخارج».[2]

لكن يمكن للمرء أن يتوقع في علاقة اجتماعية غير متناسقة مشهداً مختلفاً تماماً يتبدى للنظر عندما تدرس العلاقة من الجانب المقابل، أي الطرف المستقبِل (بعبارة أخرى، عبرعيون «الخاضعين للإدارة»)، ويطلق

عندها حكم مختلف حقاً (أو بالأحرى سيطلق، إذا اكتسب الناس على ذلك الطرف صوتاً). إنه مشهد من القمع غير المبرر وغير الضروري، والحكم هو حكم لاشرعيٌ وجائر. في هذه النسخة الأخرى من قصة العلاقة، تبدو الثقافة «معارضة للإدارة»، حيث إن الثقافة عقيمة – كما عبر عنها أوسكار وايلد[1] (بشكل مستفز من وجهة نظر أدورنو)- أو يبدو أنها ستكون كذلك على الأقل، ما دام القائمون يحتكرون رسم الخط الفاصل بين الربح والخسارة. تمثل «الثقافة» بذلك الحكم حجج *الخاصة* مقابل ضغط *العامة* لإحداث التجانس، و«تثير اندفاعاً ثابتاً حاسماً باتجاه الوضع الراهن وكل المؤسسات الخاصة به».[3]

لا يمكن تفادي الصدام، ونعني به جَيَشان الخصومة والصراع المفتوح أحياناً، بين منظورين وروايتين، فلا يمكن صده بالكشف عنه ولا بتهدئته مرة، فالعلاقة بين الحاكمين والمحكومين متوترة جوهرياً، إذ يسعى الطرفان إلى غايتين متعارضتين وهما قادران على التعايش بصيغة مثيرة للجدل، ومفعمة بالشك وبالاستعداد للنزال.

يعلن الصراع بشكل خاص، ويثار بشكله الأكثر شراسة ويكون محملاً بنتائج وخيمة إذا ما أعلن في نطاق الفنون، ففي النهاية تعد الفنون وحدات الأولية للثقافة المنشغلة باشتباكات استطلاعية هدفها استكشاف الطرق التي قد تسلكها (أو لا تسلكها) الثقافة البشرية وتمهيدها وتخطيطها. يقول جوزيف برودسكي «إن الفن ليس وجوداً أفضل بل هو وجود بديل، وهو ليس محاولة للهروب من الواقع لكنه محاولة لإحيائه».[4] يكون الفنانون إما أعداء أو متنافسين في العمل الذي يرغب الحكام في الاستئثار به.

(1) أوسكار وايلد: (1854–1900) مؤلف مسرحي وروائي وشاعر إنجليزي.

وكلما أبعدوا أنفسهم أكثر عن الواقع اليومي وبالتالي كلما قاوموا اعتياده، كان الفنانون والفنون أقل ملاءمة للنشر من أجل مصلحة الواضع الراهن، وهذا يعني أنهم، من وجهة نظر إدارية، سيعتبرون بلا فائدة إن لم يكونوا مضرين صراحة. إن أهداف الحكام والفنانين متقاطعة، فالروح الإدارية تحارب الصدفة وهي الموطن الطبيعي للفنون. بالإضافة إلى أن الفنون، المنهمكة في تخطيط البدائل المتخيلة للوضع الراهن، في تنافس، طوعاً أو قسراً، مع الحكام الذين تعد سيطرتهم على السلوك الإنساني ومعالجتهم للاحتمالات محاولة للسيطرة على المستقبل بالتقدير النهائي. هنالك أكثر من سبب ليتبادل الحكام والفنون الكراهية.

يبين أدورنو في معرض حديثه عن الثقافة، ويركز بشكل أساسي على الفنون، حتمية الصراع بين الإدارة والثقافة، لكنه يشير أيضاً إلى أن الخصوم *يحتاجون بعضهم بعضاً*، والأكثر أهمية أن الفنون تحتاج الإدارة، لأن مهمة الأولى لا يمكن إنجازها من دون الأخيرة. ومهما كانت حالة البغضاء الصريحة أو المضمرة مزعجة وثقيلة، إلا أن الكارثة الأعظم التي قد تنتاب الثقافة(الفنون على وجه التحديد)هي نصر كامل ونهائي على عدوها: «تعاني الثقافة من الفساد عند تخطيطها وإدارتها، لكن إن تركت لشأنها فإن كل ما هو ثقافي قد لا يفقد احتمال التأثير فحسب، بل يفقد وجوده أيضاً».[5] يصوغ أدورنو بهذه الكلمات النتيجة الحزينة التي توصل إليها أثناء عمله (مع ماكس هوركهايمر[2]) في *جدل التنوير*: «حيث إن تاريخ الأديان والمدارس القديمة بالإضافة إلى تاريخ الثورات والأحزاب الحديثة، يعلمنا أن ثمن البقاء هو

(2) ماكس هوركهايمر: (1895–1973) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني وأحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، و*جدل التنوير* كتاب مشترك بينه وبين أدورنو ترجمه للعربية جورج كتورة صادر عن دار الكتاب الجديد المتحدة عام 2006

تحويل الأفكار إلى هيمنة».[6] لا بد أن يدرس الفنانون عبرة التاريخ هذه بشكل خاص بيقظة، ويستوعبوها ويمارسوها، فالفنانون «مبدعو الثقافة» المحترفون الذين يتحملون العبء الأهم من الاستعداد العدواني للثقافة، جاعلين منها رسالتهم المتبناة بوعي وممارسة النقد والنقض باعتباره أسلوبهم في الوجود: «إن إغراء مبدعي الثقافة بالانسحاب من عملية الإدارة والبقاء بعيداً عن هالتها، لن يفقدهم إمكانية كسب عيشهم فحسب، بل سيبعدهم عن أي تأثير وأي تواصل بين العمل الفني والمجتمع أيضاً، وهو أمر لا يمكن لأكثر الأعمال استقامة أن يستمر من دونه، إن لم يندثر».[7]

إنها مفارقة فعلاً، أو دائرة فظيعة، فمن جهة لا يمكن للثقافة أن تحيا بسلام مع الإدارة، وبخاصة إن كانت إدارة ماكرة ومتطفلة، وبشكل خاص أكثر إن كانت إدارة تستهدف التلاعب بطبيعة الثقافة المستكشفة والتجريبية بحيث تلائم إطار المعقولية الذي رسمه المديرون، المعقولية ذاتها التي يحتاجها الاستكشاف الفني «لليس بعد» و«الممكن فقط» ليتخطاها ولا يمكنه إلا أن يتخطاها، وحيث أن المديرين عازمون على صون أساس تلك المعقولية بأقصى ما يستطيعون (كما أنهم ملزمون مهنياً بفعل ذلك) فلا بد أن يعتبروا الفنون خصوماً، وكلما كان ذاك أكثر كان أداء الفنون لمهمتها الخاصة أفضل. إن تآمر الإدارة ضد الحرية المستوطنة للفنون هو بالنسبة للفنانين سبب للحرب دوماً. ومن جهة أخرى، يحتاج مبدعو الثقافة إلى المديرين إذا أرادوا أن يحظوا بمن يشاهدهم ويستمع إليهم ويصغي لهم (وحيث إن معظمهم عازم على «تحسين العالم»، فيجب عليهم فعل ذلك)، وبالتالي أن يحظوا بفرصة رؤية مهمتهم/ واجبهم/ مشروعهم يمضي نحو الكمال، وإلا فإنهم سيكونون عرضة للتهميش والعجز والاندثار.

ليس لمبدعي الثقافة خيار سوى العيش مع هذه المفارقة، ومهما اعترضوا بشدة ضد غطرسة المديرين وتدخلهم، فإن البديل عن السعي وراء أسلوب عيش مشترك مع الإدارة هو بالانغماس في الروحانيات. قد يختارون بين الإدارات البديلة التي تنشد أهدافاً مختلفة وتستخدم تبعاً لذلك وسائل مختلفة وتنشر استراتيجيات مختلفة لتقلم الحرية من الإبداع الثقافي، ولكنهم حتماً لن يختاروا بين *قبول* إدارة كهذه أو *رفضها*. ليس على أرض الواقع على أية حال.

هذه هي الحال لأن المفارقة محل الدراسة تنبثق من حقيقة أن مبدعي الثقافة والمديرين - على الرغم من كل تعارض المصالح والتشهير المتبادل- ملزمون باقتسام الفضاء نفسه والتشارك في المسعى نفسه، وتزاحمهم هو تزاحم الأشقاء، فهم يسعون خلف الهدف نفسه، ويقتسمون الغاية نفسها أي أن يجعلوا العالم مختلفاً عما سيكون عليه أو عما سيؤول إليه لو ترك وشأنه. وكلاهما حساس بشأن قدرة الوضع الراهن على صون نفسه وتوجيهها وتوكيدها. ولا يكمن النزاع حول ما إذا كان العالم يجب أن يكون هدفاً للتدخل المستمر أو أن يُترك لنزعاته الداخلية، بل حول الاتجاه الذي يجب أن يسلكه ذلك التدخل. في النهاية، يتعرض الحق بتحمل المسؤولية والقدرة على تفعيلها للخطر بسبب نزاعهم، إذ يطالب كل خصم بحق تقرير اتجاه التدخل واختيار الأدوات التي يمكن بها مراقبة المسعى، بالإضافة إلى المعايير التي يُقيّم بها التقدم باتجاه الهدف.

تستكشف حنة آرنت[3] جوهر الصراع وتوضحه ببراعة:

(3) حنة آرنت: (1906-1975) منظرة سياسية وباحثة ألمانية يهودية.

> يعد موضوع ما ثقافياً بالنظر إلى استمراره: تعارض سمته الدائمة مظهره الوظيفي، ذلك المظهر الذي قد يجعله يختفي من عالم الظواهرعبر الاستخدام والارتداء والتمزق ... تجد الثقافة نفسها في خطرعندما تُعامل كل الأشياء في العالم، سواءٌ المنتجة حديثاً أم في الماضي، على أنها وظائف للعملية الاجتماعية الحيوية، كما لو أن ليس هناك سبب آخر لوجودها سوى إشباع حاجة ما، وليس مهماً إن كانت الحاجات محل النزاع راقيةً أو منحطة.[8]

تطمح الثقافة إلى ما هو أعلى من حقائق اليوم، فهي لا تهتم بما يدون في المفكرة اليومية أياً كان واعتبر ضرورياً تلك اللحظة، أوعلى الأقل تجتهد لتجاوز التأثير المقيد للموضوعية، مهما كان من حدده وكيفما كان شكل تحديده، كما أنها تناضل لتحرير نفسها من مطالبه.

إن الاستخدام أو الاستهلاك السريع، ناهيك عن الذوبان في عملية الاستهلاك الآني، ليس غاية المنتجات الثقافية ولامعيار قيمتها. تقول آرنت إن الثقافة تأتي بعد *الجمال*، وأنا أرى أنها اختارت هذا الاسم للاعتبارات الثقافية لأن فكرة الجمال هي الخلاصة بعينها لهدف محير يتصدى بعناد وصمود للشرح المعقول أو الاحتمالي، الذي ليس له هدف أو فائدة واضحة ولا يحقق شيء اً، ولا يمكنه شرعنة نفسه بالإحالة إلى حاجة سبق الشعور بها وتعريفها وإدراجها للإشباع، ومهما كانت الحاجات التي ستشبعها في النهاية ستنخدع بالوجود بفعل الإبداع الفني. يكون موضوع ما ثقافياً بقدر ما يبقي أي فائدة كانت مقصودة عند إبداعه.

تختلف صورة كهذه للثقافة بشدة عن الرأي العام ، الذي كان حتى عهد قريب رائجاً في الأدبيات الأكاديمية، وهو رأي، بالمقابل، يضع الثقافة بين الأدوات المستقرة التي يقصد بها حفظ إعادة الإنتاج الرتيبة للواقع الاجتماعي، *وتماثله*، وبالتالي للمساعدة في ضمان استمرارية تماثله بمرور الوقت. إن مفهوم الثقافة الشائع في الكتابات المصنفة بحسب إرشادات العلوم الاجتماعية (غير المناقشة في أغلب الأحيان حتى عهد قريب) كان واحداً من آليات الترسيخ وإحداث التكرار والروتين وحمايته، أداة للجمود وليس على الإطلاق أداة للاضطراب (الثوران) الذي يقي الواقع الاجتماعي من السكون ويجبره على التعالي على الذات دوماً، كما يرى كل من أدورنو وآرنت أنه واجب.

كان المفهوم الكلاسيكي للثقافة، الذي تزامن رواجه مع المرحلة الصلبة من الحداثة بتوجيه من منطق إداري، عنصراً لنظام تجديد الذات عوضاً عن عرقلته وترميمه باستمرار. تبدو الثقافة، في التوصيفات الأنثروبولوجية التقليدية (مجتمع واحد = ثقافة واحدة)، كأداة فاعلة في «الحفاظ على النمط»، وخادمة للبنية الاجتماعية، لتوزيع مستمر للاحتمالات السلوكية التي تحفظ شكلها بمرور الوقت وتحارب بنجاح كل الخروقات والعراقيل والانحرافات العرضية للنمط التي تهدد بإزاحة النظام عن توازنه. لقد كان هذا التصورعن الثقافة، بالتأكيد، استكمالاً وهو الأفق النموذجي لشمولية اجتماعية موجهة جيداً (أو لنستخدم عبارة تالكوت بارسونز الذائعة الصيت «متسقة بشكل أساسي») يميزها توزيع ثابت للإمكانيات ويضبطها بإحكام عدد من الأحداث المتوازنة، احتلت من بينها الثقافة مكان الصدارة ، نوع من الشمولية التي تكتشف بداخلها السلوكيات

الخاطئة والتصرفات الشاذة للوحدات الإنسانية الفردية سريعاً، وتعزل قبل أن يتعذر معالجة ضررها، فتعطل أو تستبعد بسرعة. بداخل هذه النسخة من المجتمع باعتباره نظاماً ذاتي التوازن (أي الذي يبقى كما هو بإصرار رغم كل ضغوط القوى المضادة) *تعمل «الثقافة» على تحقيق حلم المديرين؛ مقاومة فاعلة ضد التغيير،* لكنها علاوة على ذلك، مقاومة التغيير غير المخطط له وغير المقصود، التغيير الاعتباطي الذي يحدثه أي شيء عدا إرادة المديرين وتحديدهم لما هو نافع ومنطقي ومناسب.

إن تحقق هذا الحلم، فسيجلب إلى العالم ما وصفه جوزيف برودسكي تحت مسمى «الطغيان»، مشيراً إلى تخطيط لتجمع إنساني «يبني عالمك من أجلك، وهو يفعل ذلك بشكل متقن قدرالإمكان، وعلى نحو أفضل طبعاً من الديمقراطية ... يتلخص الحلم في جعل كل فرد موظفه الخاص».[9] في الوقت نفسه، يصر ميلان كونديرا حين يسمي هذا الطغيان «استبداداً» في «عالم من التكرار» يستبعد النسبية والشك والتساؤلات، على أنه ليس هنالك مكان للفنون.[10] «إن تاريخ الكتابة الروائية (والرسم والموسيقى) ولد من رحم حرية الإنسان، حرية الإنجاز الإنساني، وحرية الاختيار»، ونما من خلال الارتجال وخلق قوانينه الخاصة أثناء مضيه.[11]

لقد كان- على أية حال- النظر إلى دور الثقافة، الذي كان شائعاً إبان العقدين أو الثلاثة الأخيرة الماضية، من صميم روح الإداراياتية (Managerialism)[(4)]، في وقت كانت فيه الثقافة ملحقة أو أريد إلحاقها بالمشروع الإداري الذي هيمن (أوسعى للهيمنة) على تصور العالم الإنساني.

(4) الإداراياتية: مصطلح إداري يقصد به جميع جوانب الإدارة من تنظيم وتخطيط وتصميم إلخ..ويعتمد على تحويل الأسلوب البيروقراطي إلى إداري حيوي.

حدث الكثير في العقدين أو الثلاثة الأخيرة، بدءاً بما اختبرناه من ثورة إدارية في المرحلة الثانية[5]، التي أديرت سراً تحت لواء الليبرالية الجديدة[6]. وقد تحول المديرون الثقافيون من التنظيم المعياري إلى الإغواء، من الرقابة اليومية والرصد إلى العلاقات العامة، ومن نموذج سلطة جامد مهيمن وقائم على الرتابة وشمولي كامل الرقابة والإشراف، إلى هيمنة من خلال وضع المسيطرعليهم في حالة من العطالة والشك والضعضعة والعرقلة المستمرة للروتين برغم كونها اعتباطية. وبالتالي فإن الإطار الخادم للحالة الذي تحكم بالأجزاء الأعظم من الحياة المدنية الفردية تفكك تدريجياً أيضاً، وتحولت/ انحرفت الحياة المدنية إلى ميدان توجهه الأسواق الاستهلاكية. وفي تعارض واضح مع الحالة البيروقراطية، تشتهر الأسواق الاستهلاكية بازدهارها في ضعف الروتين، وبتغيرها السريع بما يكفي لمنع تصلبها بشكل عادات أو معايير.

في هذه الظروف الجديدة، هنالك طلب قليل للجم الدافع المفرط وترويضه، والاختبار الملزم المدعو ثقافة من أجل نشرها لصالح التوازن الذاتي والاستمرارية. أوعلى الأقل لقد فقدت الحوامل التقليدية والأكثر جرأة لذلك الطلب في وقت ما، أي الحكام المستقبليون لدول بناء الأمم، الاهتمام في هذا النشر، حيث إن كتاب النصوص ومخرجي الدراما الثقافية، الذين انضموا إليهم أو استبدلوهم، لن يطلبوا من الناس، الذين تحولوا حالياً إلى مستهلكين أولاً وأخيراً، سوى سلوك أليف منتظم حازم مرتبط بالروتين.

(5) الثورة الإدارية: يرى جيمس بيرنهام أنه بعد الحرب العالمية الأولى ظهرت طبقة اجتماعية جديدة سماها المديرين انهمكت في السعي خلف الهيمنة الاجتماعية والسلطة والامتيازات، ولبيرنهام كتاب يحمل الاسم ذاته نشر في الأربعينيات من القرن الماضي.

(6) اتجاه ذو ميول اشتراكية يهتم بالعدالة الاجتماعية ويهدف إلى التوفيق بين الفرد والجماعة.

بمغادرة الشخصيات الرئيسة لمسرحية الحداثة الصلبة لخشبة المسرح أو تخفيض أدوارها إلى دور الكومبارس شبه الصامت، وبفشل بدائلها- أو بالأحرى بعدم حماسها تحديداً- بالخروج من ذاتها، وجد معاصرونا أنفسهم يعيشون فيما يحسن تسميته بالأزمنة المعتمة، على حد تعبير حنة آرنت التي استلهمت هذه التسمية بدورها من برتولد بريشت[7]. وقد حللت آرنت طبيعة هذه العتمة وأصولها بقولها:

> إن كانت وظيفة الفضاء العام هي إلقاء الضوء على العلاقات بين البشر بمنحهم فضاءً من المظاهر يمكنهم من إظهار ذواتهم وقدراتهم بالقول والفعل، في السراء والضراء، فإن العتمة تحل حين يتلاشى هذا الضوء بفعل «فجوة المصداقية» و«الحكومة الخفية»، عبر الخطاب الذي لا يفصح عن نفسه لكنه يخفيها، عبر المواعظ والأخلاق أو بعكسها، حيث يقلل من قيمة كل الحقيقة لتصبح تفاهات بلا معنى بذريعة صون الحقائق القديمة[12].

ثم تصف نتائجها على النحو التالي:

> فقد الفضاء العام القدرة على التنوير التي كانت أساساً جزءاً من طبيعته. انتفع أناس كثيرون من دول العالم الغربي، الذي اعتبر الحرية واحدة من الحريات الأساسية منذ سقوط العالم

(7) برتولد بريشت: (1898–1956) شاعر وكاتب مسرحي ألماني.

> القديم، انتفعوا بهذه الحرية وانسحبوا من العالم وواجباتهم فيه ... ولكن وقعت خسارة واضحة في العالم مع كل انسحاب كهذا، وما فقد كان الوسط المميز الذي لا يتعذر استبداله عادةً والذي لا بد أنه تشكل بين الفرد وأقرانه.[13]

سيتحول الانسحاب من السياسة والفضاء العام بالتالي، كما تنبأت بذلك حنة آرنت، إلى «الموقف الأساسي للإنسان الحديث الذي في اغترابه عن العالم يمكنه أن يكشف عن نفسه بحق في اللقاءات وجهاً لوجه الخاصة والحميمية فقط».[14]

إنها الخصوصية و«حميمية اللقاءات وجهاً لوجه» المكتسبة والمفروضة حديثاً- السمتان المتلازمتان، النتيجة والسبب «للأوقات الحالكة» في آن معاً- اللتان تخدمهما الأسواق الاستهلاكية، التي تروج بدورها للتماس الشامل لحياة المستهلك في حين يفيد من سيولة الأوضاع الاجتماعية والهشاشة المتنامية للروابط الإنسانية، ومن الحالة المثيرة للنزاع والمزعزعة وغير المتوقعة لحقوق الأفراد وواجباتهم والتزاماتهم، ومن الحاضر الذي يتملص من قبضة قاطنيه والمستقبل الغامض والجامح بإصرار. تخلى الحكام - تحت الضغط ومن منطلق عجزهم وبقليل من المقاومة ، إن لم يكن باختيارهم-عن أملهم بالتنظيم المعياري الذي اتهمهم به يوماً أدورنو وغيره من النقاد الذين خشيوا من إمكانية قيام «مجتمع جماهيري مسيطر عليه بالكامل». وقد ثبت الحكام أنفسهم عوضاً عن ذلك في «حالة الوكالة» وواصلوا ممارستهم لدور «الوسيط النزيه» لحاجات السوق (أي مطالب مروجي السلع). بعبارة أخرى، إنهم يقللون أو ينقلون مخاطر «إدارة

العرض» ومهامه ومسؤولياته إلى قوى السوق محولين إياها إلى لعبة الطلب وتقديم الحق المصون سابقاً بشدة لاستحضارالانسجام، جنباً إلى جنب مع واجب تحمل العواقب. هؤلاء الحكام بالوكالة يجاهرون الآن بحيادهم في المسألة المتنازع عليها للخيارات الثقافية بما فيها الفنية. وحيث إن الثقافة لم تعد ضرورية باعتبارها أداة لتصميم النظام وبنائه وحفظه ولتعبئة الجماهير التي تتطلبها تلك الخطوات جميعاً، فقد سُحبت الأمورالثقافية وطرحت للبيع أمام المتبضعين الأفراد في أشكال محدّثة من مخازن الجيش والبحرية للفائض.

قد يبقى مع ذلك مبدعو الثقافة معترضين بشدة على تدخل الحكام المتطفل، الذين يميل جميعهم – السياسيون والتجار على حد سواء – إلى الإصرار على قياس الأداء الثقافي بمعايير دخيلة غريبة عن لاعقلانية الإبداع وعفويته والحرية المتأصلة فيه، والذين يستغلون سلطتهم والموارد التي يسيطرون عليها لحفظ الانصياع للقوانين والمعايير التي أرسوها، وبالتالي يقصون أجنحة الخيال الفني ويعارضون المبادئ التي تقود إبداع الفنانين. وعلينا أن نكرر القول مع ذلك إن الاعتراض الأساسي للفنون على التدخل الإداري ليس انحرافاً حديثاً كما قيل، لكنه فصل آخر من قصة طويلة من «تنافس الأشقاء» الذي لا يبدو أنه سينتهي في الأفق المنظور. بغض النظر عن النتيجة وفي السراء والضراء يحتاج مبدعو الثقافة إلى الحكام لئلا يقضوا نحبهم بعيداً عن الحشد المجنون في البرج العاجي نفسه الذي كان يُظن أنهم يقطنونه.

غير أن الحديث فعلاً هو المعايير التي ينشرها حكام اليوم، من خلال

دورهم الجديد باعتبارهم وسطاء لقوى السوق أكثر من كونهم سلطات لبناء الأمة، لتقدير من هم تحت وصايتهم وتفتيشهم ومراقبتهم والحكم عليهم وإدانتهم ومكافأتهم ومعاقبتهم. إن هذه بطبيعة الحال معايير ***السوق الاستهلاكية***، التي تعكس منظومة من الميول نحو ***الاستهلاك السريع، والإشباع السريع، والربح السريع***. إن سوقاً استهلاكية تمون الحاجات طويلة الأمد، ناهيك عن الخالدة، قد يكون وصفاً متناقضاً في المصطلحات، إذ تروج السوق الاستهلاكية للتدوير السريع، أي بمسافة أقصر بين الاستخدام وسلة المهملات، ومن الشحن إلى الاستهلاك إلى تصريف المخلفات، وكل ذلك لصالح البديل المباشر للسلع التي لم تعد ربحية. وكل هذا يقف بمعارضة متنافرة لطبيعة الإبداع الفني ورسالة الفنون التي يرى كونديرا أنها أخرست في صخب الإجابات السريعة والسهلة التي استحوذت على الأسئلة وفتكت بها.[15] ولذا يمكننا أن نخلص إلى أن الحداثة تكمن في انفصال الطرق التي يسلكها الأشقاء الذين ما يزالون منشغلين بالتنافس.

في معرض الفصل الجديد من الصراع العنيف الأزلي لم يعد الجواب مقدماً على السؤال حول من هو المسؤول، بل على المعنى الدقيق للمسؤولية بغرضها وعواقبها، وقد أذهب أبعد من ذلك (قليلاً) لأقول إن ما هو في خطر الآن هو بقاء الفنون كما عرفناها منذ رسوم كهف ألتيمرا[(8)]. هل يمكن للثقافة أن تنجو من التقليل من شأن الخلود، احتضار اللانهائية ، وهي أول كارثة ملازمة لانتصار السوق الاستهلاكية؟ نحن لا نعلم فعلاً رغم أن المرء يمكنه أن يعذر لتفضيله عدم الإجابة على السؤال، ورغم

(8) رسوم كهف ألتيمرا: كهف يقع في سانتايلانا ديل مار شمال غرب إسبانيا وهو من أوائل الكهوف المزينة برسوم الحيوانات المكتشفة في العالم، اكتشفه العالم الإسباني مارتشيليو ساوتيولا عام 1868، وهو مدرج في قائمة كنوز إسبانيا الاثني عشر.

أنه باتباعه نصيحة هانز جوناس لمن يعيشون عصر الشك، يمكن أن يثق أكثر بالتحذيرات السوداوية لأنبياء الهلاك (المتشائمين) أكثر من تأكيدات مروجي الحياة الاستهلاكية الجدد الشجعان.

إن إخضاع الإبداع الثقافي لمعايير السوق الاستهلاكية ومقاييسها يعني المطالبة بقبول الإبداع الثقافي لشروط المنتجات الاستهلاكية المقبلة كلها، بمعنى أنها تشرّع نفسها فيما يتعلق بقيمة السوق (أي قيمة السوق الحالية) أو تبطلها.

إن السؤال الأول الموجه إلى المنتجات الفنية التي تنتظر الإقرار بقيمتها (في السوق) هو طلب السوق (هل هي كافية حالياً أم يرجح أن تدعم سريعاً وبشكل مناسب؟)، ويتبعه السؤال إن كان الطلب معززاً بقدرة مقبولة على الدفع. لنلاحظ أن كون الطلب الاستهلاكي متقلباً ونزوياً وسريع الزوال، وبشكل واضح فإن سجلات قوانين السوق الاستهلاكية حول المنتجات الفنية زاخرة بالتوقعات الخاطئة والتقييمات غير الدقيقة والقرارات الباطلة إجمالاً. عملياً، ذلك القانون يتلخص في التعويض عن تحليل الجودة المفقود بالتجاوز الكمّي للأهداف المحتملة والكثيرمن الرهانات المغطاة، وينتج عن كل منها التبذير المفرط والخسارة الجسيمة (كان جورج برنارد شو[9]، ممارساً ماهراً وعاكفاً على التصوير بالإضافة إلى براعته في الكتابة المسرحية، ينصح مصوراً زميلاً بالاقتداء بسمك القُد التي يجب أن تضع ألف بيضة لتفقس سمكة ناضجة واحدة، ويبدو أن كل الصناعة الاستهلاكية ومديري التسويق الذين يبقونها نشطة يتبعون نصيحة شو Shaw). إن استراتيجية كهذه قد تؤمن ضد الخسائر الفادحة التي يحدثها التحليل الخاطئ للتكلفة

(9) جورج برنارد شو: (1856–1950) كاتب إيرلندي شهير.

والآثار، إنها تبذل القليل من الجهد أو لا تبذل مع ذلك لتؤكد للفنانين أن إبداعاتهم تحظى بفرصة لكشف جودتها الحقيقية إن لم يكن هناك طلب عليها في السوق في الأفق المنظور (وهو أفق قصيرالمدى بشكل واضح، بالنظر إلى قصر الأجل الملازم لحسابات السوق).

إن العملاء المرتقبين وأعدادهم وحجم المال في حساباتهم البنكية هو الذي يقرر حالياً (بجهل) مصير الإبداعات الفنية، وترسم المبيعات والتقديرات وعائدات شباك التذاكر الخط الفاصل بين المنتجات «الناجحة» (التي تتطلب بالتالي انتباهاً عاماً) وبين المنتجات الفاشلة (التي تعجز عن اختراق الشهرة التي تتحقق من خلال المعارض الفنية وفيها فحسب). يعرّف دانييل جي بورستين[10] براعة الشخص «المشهور بأنه شخص معروف بشهرته، بينما الأكثر مبيعاً هو كتاب يباع بشكل جيد نوعاً ما لأنه يباع جيداً». ويمكننا قول الشيء نفسه حول الأعمال الفنية الأكثر مبيعاً. وليس أكثر من العلاقة الوحيدة الاتجاه التي تقترحها تعريفات بورستين الساخرة والتي أرساها حتى الآن منظرو الفن المعاصر ونقاده بين المزايا الفنية الجوهرية للإبداع ودرجة شهرة مؤلفيها. إن التمس السبب الفاعل لشهرة الفنان فإننا سنعثرعليه غالباً في درجة شهرة العلامة التجارية (المعرض، المطبوعة/ المجلة) التي نقلت الفنان البدائي من الظل (الغموض) إلى الأضواء، عبر ترويجها لعمله.

إن المعادل المعاصر للحظ الطيب أو ضربة الحظ الذي كان دوماً عاملاً ضرورياً في نجاح الفنان عالمياً هو إيقاف تشارلز ساتشي Saatchi لسيارته

(10) دانييل جي بورستين: (1914–2004) أستاذ التاريخ في جامعة شيكاغو وله العديد من المؤلفات في التاريخ الأمريكي.

أمام متجر مجهول في شارع فرعي يبيع أعمالاً فنية زهيدة القيمة، جمعها معاً شخص مجهول في شارع فرعي يتوق عبثاً لإقناع الزوار الطارئين والنادرين بجرأته الفنية. وسرعان ما تتحول تلك القطع الزهيدة إلى أعمال فنية حالما يتم نقلها إلى معرض تفصل جدرانه وبواباته بين الفن الجيد والرديء (وبالنسبة للخبراء بين الفن وغيره). ويغطي ألق اسم المعرض على أسماء الفنانين الذين يعرضون أعمالهم فيه. في عالم الحداثة السائلة المربك بشدة من المبادئ المطواعة والقيم العائمة يبدو هذا - كما هو متوقع - نزوعاً عالمياً أكثر من كونه شذوذاً فنياً تحديداً، فالكثير من المصنعين المعروفين اليوم لا ينتجون منتجاتهم ويعلنون عنها، لكنهم يشترون منتجات ويمنحونها علامة تجارية[16]، كما وصفتها نعومي كلاين[11] باختصار. لا تضيف العلامة التجارية والشعار المصاحب (إن حقيبة التسوق التي تحمل اسم المعرض هي التي تمنح معنى للمشتريات المحمولة بداخلها) قيمة، فهي قيمة بذاتها، قيمة السوق وبالتالي قيمة بحد ذاتها.

لا يقتصر أمر إعارة القيمة للمنتجات الفنية من خلال منحها علامة تجارية على الشركات وحدها (أو التقليل من قيمة منتجات ما عبر سحب شعارها منها)، فهذا الإجراء يعد قانوناً يكمله حدث قصير الأمد لكن تضخمه كل الوسائط المتاحة. تنزع الأحداث لتكون المصدر الأكثر خصوبة للقيمة، الفعاليات الترويجية، الفعاليات المنشطة التي تُشهد بشكل هائل والفضل طبعاً يعود للشهرة لتحقيق ذلك، وتباع كميات هائلة من التذاكر لأن التذاكر تستوجب الطوابير الطويلة.

---

(11) نعومي كلاين: (1970-) صحفية وكاتبة ومؤلفة أفلام تسجيلية كندية تتميز كتاباتها بمناهضة سياسات الليبرالية الجديدة.

تتفادى أحداث كهذه المخاطر التي تتعلق بالعرض الصرف للمنتجات الفنية حتى في المعارض الأكثر شهرة، وعلى عكس المعارض، لا تحتاج إلى الاعتماد على الولاء الملتبس للمخلص في عالم ينسجم مع المدى العمري القصير لذاكرة الجمهور والمنافسة الشرسة بين الإغراءات اللامعدودة التي تتبارى للاستحواذ على اهتمام المستهلك. تحمل الأحداث، ككل المنتجات الاستهلاكية الأصلية، تاريخ صلاحية، ويستطيع مصمموها ومديروها أن يسقطوا الاهتمامات طويلة الأمد من اعتباراتهم (بربح مضاعف من المدخرات الهائلة والثقة المستوحاة من كونها منسجمة مع روح العصر). إذاً يخطط صانعو الأحداث ويمونون «للتأثير الأقصى والزوال السريع»، على حد تعبير جورج شتاينر السديد.

تنسجم الزيادة المدهشة والمحيرة للأحداث المحددة زمنياً (وهي الأحداث ذات المدى العمري الذي لا يتجاوز أمد اهتمام الجمهور) باعتبارها المصدر الأكثرخصوبة لقيمة السوق، مع المسارالعالمي في إطار الحداثة السائلة. تتجه المنتجات الثقافية هذه الأيام – سواء أكانت مواد جامدة أو بشراً مثقفين– لتطوّع لصالح المشاريع، والتعهدات قصيرة الأمد والمنجزة لمرة واحدة بوضوح. وكما كشف فريق البحث الذي تنقل عنه نعومي كلاين أنك تستطيع منح علامة تجارية ليس للرمال فحسب، بل للقمح واللحم البقري والآجر والمعادن والإسمنت والكيماويات وجريش الذرة وغيرها مما لا حصر له من السلع التي تعد تقليدياً منيعةً ضد المعالجة، حيث إن مواد كهذه يعتقد أنها (على نحو خاطئ كما يبدو) قادرة على الوقوف على أقدامها وتثبت رأيها من خلال الكشف عن شجاعتها وتفوقها وإظهارهما.[17]

اختبرت الثقافة على مدى قرون تعايشاً عسيراً، أوعلاقة مودة وكراهية

مع الإدارة وتنازعاً مزعجاً واختناقاً في ظل تضييق المديرين أحياناً، لكنها تهرع إليهم للبحث عن ملجأ وتنبعث من الصدام متجددة ومحصنة. هل تطيق الثقافة تغير الإدارة؟ هل سيكون لها وجود سوى وجود زائل كحياة الفراشة؟ ألن تقلص الإدارة الجديدة، وهو ما يصدق على الأسلوب الإداري الجديد، من قيادتها لتجريد الأصول؟ ألن تحل مقبرة الأحداث الثقافية الفانية أو المجهضة محل المنحنى الناهض كاستعارة متبددة للثقافة؟

يرى وليم دي كوننغ أنه في عالمنا يكون المحتوى لمحة خاطفة، رؤية انفلاتية ونظرة عابرة.[18] بينما يرى إيف ميشو[(12)] المحلل الأكثر حصافة لمنعطفات الثقافة ما بعد الحداثة وتحولاتها، أن الإستاطيقا / علم الجمال - هدف الفن المضلل للأبد والمطلوب بشدة - يستهلك حالياً ويشتهر في عالم مفرغ خال من الأعمال الفنية.[19]

كان الجمال، بعيداً عن السعادة، واحداً من أكثر الوعود الحديثة والتصورات الملهمة للروح الحديثة القلقة إثارة، وقد شرحت في موضع آخر التاريخ المعقد والمجازفات الدلالية لحلم السعادة.[20] وقد حان الآن دور الجمال وتاريخه ليعتبر نموذجياً لميلاد ثقافة الهدر ونشوئها في الحداثة السائلة.

ظلت فكرة الجمال، باعتقادي، منذ عصر النهضة على الأقل تصاغ وفقاً لمقياس الطموحات الإدارية. وقد كانت المفاهيم الأكثر ظهوراً في الجدل الحديث حول معنى الجمال، كانت التناسق والانسجام والتجانس والنظام وماشابهها (وأضاف جون كيتس في «إندميون»[(13)] الصحة والتنفس

(12) إيف ميشو: (1944-) فيلسوف فرنسي.

(13) جون كيتس: (1795-1821) شاعر إنجليزي من شعراء الحركة الروماتيكية، وقصيدة إندميون تبدأ بالسطر: الجمال فرح أبدي. وإندميون هو اسم بطل أسطورة إغريقية وقعت إلهة القمر سيلين في غرامه وطلبت من زيوس أن يمنحه الخلود ففعل بجعله يرقد في سبات أبدي في كهف في جبل لامتوس.

الهادئ)، كلها تركز على تصور ربما كانت صياغة ليون باتيستا ألبرتي[14] له الأكثر بلاغة: هو تصور لحالة يمكن أن يكون أي تغيير فيها هو تغيير نحو الأسوأ فقط، حالة يمنحها ألبرتي اسم *الكمال*، فالجمال يعني الكمال، وقد كان الكامل هو من يملك الحق ليُنعت بالجميل. لقد سعى عدد من الفنانين العظماء في العصر الحديث لاستحضار حالة كهذه من الكمال، ولجعل البحث الفعلي عن الكمال بحسب رأي ألبرتي جوهر أعمالهم. فكّر مثلاً بموندريان[15]، ماتيس[16]، آرب[17]، روثكو[18]. حاول اقتطاع المستطيلات الملونة من لوحات موندريان، وإعادة ترتيبها بشكل مختلف عن ذلك الذي اختاره الفنان، وستجد أن *أي/ كل ترتيب بديل* سيكون رديئاً وأقل إبهاجاً و«قبيحاً» بالمقارنة. أو جرب أن تقتطع الأفراد في لوحة *الرقص* لماتيس وحاول أن تصفّهم بحيث يتصلون ببعضهم بعضاً بشكل مختلف وستشعر بالتأكيد بإحباط مماثل.

ولكن ما هو معنى «الكمال» بالتقدير النهائي؟ إن حصل شيء ما على الشكل «الكامل»، فإن كل التغييرات المستقبلية تصبح غير مرغوبة ولا ينصح بها، فالكمال يعني أن على التغيير أن ينتهي، ولن يكون هنالك تغيير بعد ذلك. واختصاراً للانتقال إلى عالم آخر، سيكون كل شيء من الآن فصاعداً متشابهاً من الداخل، فما هو كامل لن يفقد قيمته أبداً ولن يصبح فائضاً عن الحاجة، ولن يُطرح أو يُصرف وبالتالي لن يتحول إلى مخلفات،

(14) ليون باتيستا ألبرتي: (1404–1472) مهندس معماري وعالم رياضيات وشاعر إيطالي.

(15) بيت موندريان: (1872–1944) فنان هولندي وأحد رواد المدرسة التجريدية.

(16) هنري ماتيس: (1869–1954) رسام فرنسي من أساتذة المدرسة الوحشية.

(17) جين آرب: (1886–1966) نحات ورسام ألماني فرنسي.

(18) مارك روثكو: (1903–1970): رسام روسي تجريدي.

بل على العكس من ذلك سيصبح كل البحث والتجريب المستقبليين منذ هذه اللحظة أمراً فائضاً عن الحاجة. ولذا، فإننا حين نصبو إلى الكمال علينا أن نوسع خيالنا إلى أقصى مدى لنشر كل طاقاتنا الإبداعية، ولكن ذلك فقط بغية تحويل الخيال إلى وقت فراغ مهدور، ولا يصبح الإبداع غير لازم فحسب بل غير مطلوب أيضاً. وإن كان الجمال يعني الكمال، فإنه حالما يُبلغ الجمال لن يحدث شيء بعده، إذ ليس هنالك ما هو بعد الجمال.

نحن البشر عدوانيون، ولا يمكننا تجنب كوننا أنماطاً «معتدية» و«متجاوزة» من الحيوانات، والفنانون (أوعلى الأقل الفنانون «الحقيقيون»، مهما كان معنى ذلك) يتصفون بهذا أكثر بكثير من غيرهم. فهم يسبقون الحاضر، وقد تكون تصوراتهم متحررة من الحواس وسابقة عليها. إن العالم الذي يسكنونه هو عالم دائماً ما يكون على بعد خطوة أو ميل أو سنة ضوئية من العالم الذي نحياه، ذلك الجزء الذي يبرز متقدماً على الخبرات المعاشة التي ندعوها «المُثل»، التي سترشدنا في المناطق غير المستكشفة وغير المخططة بعد.

كان الجمال أحد التصورات التي وجهت الفنانين إلى ما وراء العالم القائم مسبقاً، وكانت قيمته متضمنة كلياً في سلطته الهادية. ولو وصل الفنانون يوماً إلى نقطة تصور الجمال، فلربما فقد تلك السلطة وانتهت رحلتهم ولن يكون هنالك ما يتجاوزونه ويتخطونه، ولن يكون لديهم فضاء للتجريب والاستكشاف.

نصف كثيراً من الأشياء بالجميلة، ولكن لا يمكن القول صراحة إن أياً منها لا يمكن تحسينه، فالكمال هو قولنا *«ليس بعد، دوماً»*. قد يحلم أولئك الذين لديهم الكثير لتحسينه بحالة من العلاقات لا تحتاج تحسيناً أكثر، وقد

يكون تصور الكمال مديحاً للسكون، لكن وظيفة ذلك التصور تتجلى في سحبنا ودفعنا بعيداً عما يعيقنا من البقاء ساكنين. إن *السكون* هو ما تتسم به المقابر، ومع ذلك - على نحو متناقض - فإن *حلم السكون* الذي يراودنا هو ما يبقينا على قيد الحياة، وما دام الحلم لم يتحقق فإننا نحصي الأيام والأيام مهمة، هنالك غاية وعمل غير منجز علينا إكماله.

إن عملاً كهذا، يأبى بعناد وبشكل يثير الحنق أن ينجز، هو نعمة صرفة وجالب لسعادة نقية، فشرط العمل غير المنجز يتمتع بإغراءات عديدة، لكنه مثل كل الشروط الأخرى، يبقى بعيداً عن الكمال. يرى بيكاسو[19] أن الإبداع الفني كان إلهياً عندما امتنع عن السعي نحو الجمال، لأن الرب لم يكن منشداً للكمال، وبحسب شهادة فرانسوا جيلو وكارلتون ليك[20] اعتبر بيكاسو الرب «مجرد فنان آخر، فقد خلق الزرافة والفيل والقطة، ولم يكن لديه أسلوب حقيقي، إنه يواصل تجريب ابتكار أشياء أخرى». يتساءل توم وولف[21] متأملاً حالة المشهد الفني المعاصر فيقول: لقد تخلصنا من المواضيع التصويرية والبعد الثالث والأصباغ والتقنية والإطار والقماش... ولكن ماذا عن الجدار نفسه؟ صورة العمل الفني كشيء معلق على الجدار ألا تعد ماقبل حداثية؟»[21]

يفكر جاك فيليجلي[22]، الفنان المحترف والمصور اللامع ورسام اللوحات الضخمة التي تعلق على جدران كل الصالونات الفنية الباريسية

---

(19) بابلو بيكاسو: (1881-1973) نحات وفنان تشكيلي إسباني يعد مؤسس الحركة التكعيبية.

(20) فرانسوا جيلو: (1921-) رسامة فرنسية وهي حبيبة بيكاسو وأم أولاده، ألفت مع كارلتون ليك كتاباً بعنوان «الحياة مع بيكاسو» عام 1964.

(21) توم وولف: (1931-) كاتب وصحفي وروائي أمريكي.

(22) جاك فيليجلي: (1926-) فنان فرنسي.

تقريباً (أوعلى الأقل وجدتها معلقة هناك قبل أربع سنوات...)، يفكر بجدار من نوع مختلف؛ ببدعة ما بعد حداثية كلياً، جدار يواجه الشارع بحيث يظهر الحركة، ويكون نافذة بدلاً من كونه جزءاً من القفص/ المأوى الذي درج على تحديد الفرق بين «الداخل» و«الخارج» في الفن. والجدران التي تتشعب من لوحات فيليجلي الملصقة على جدران *المعرض* هي جدران المدينة، تلك الجدران هي السجلات الحية غير المكتملة دوماً والمحدّثة باستمرار للفن الحديث بلا نزاع، فن العيش الحديث. جدران كهذه هي بالضبط المكان الذي يعثر فيه على دليل للعيش، يماط عنه اللثام ويسجل لينقل لاحقاً داخل جدران المتحف، وليعاد تجسيده ليكون عملاً فنياً. يستهدف فيلجيلي الجدران ولوحات الإعلانات المأجورة التي تحمل الإعلانات والبلاغات العامة والملصقات والإعلانات التجارية، أو امتدادات الجدار الذي يفصل الأماكن الشخصية ويخفيها عن الأماكن العامة. تلك القطع من القرميد الباهت وجسور الإسمنت غير المتقنة هي تحدٍ مستمر وإغراء للمشتغلين بالطباعة والتوزيع وتعليق الإعلانات، إغراء يستحيل مقاومته في مدينة في الحداثة السائلة طافحة بالمشاهد والأصوات التي تتنافس لجذب الانتباه.

نادراً ما تخون الجدران ولوحات الإعلانات، عند تثبيتها على لوحات فيليجلي، التي غزتها الجحافل المتقدمة من إمبراطورية المعلومات واستولت عليها، نادراً ما تخون مواضيها المختلفة، إذ تبدو متشابهة بشكل مذهل، سواء ألصقت وألصق عليها مرة بعد أخرى في جادة دو لا شابل أو في شارع هوسمان، أو ماليرب، أو ليتر أو في جادة مارن، أو شارع المدارس أو القديس لازار أو في ضاحية القديس مارتين أو على التقاطع بين سيفرز

ومومبارناس.[23] فكل منها هو خليط عشوائي من المقابر ومواقع البناء، نقطة التقاء لأشياء على وشك أن تموت وأخرى توشك أن تولد لتموت بعدئذ، وتصارع رائحة الصمغ الجديد عطن الجثث المتعفنة. يسمي جاك فيليجلي لوحاته *Affiches lacérées* أي الملصقات الممزقة[24]، وهي قصاصات من ورق ممزق تحلق فوق قصاصات ستخضع للتمزيق، فتجد أنصاف ابتسامات فوق أنصاف وجوه، وعيون أو آذان مفردة من دون توائمها، ركب ومرافق ولا شيء يربط بينهما أو يصلها معاً. كلها صرخات تقع في الصمت قبل أن يبلغها الإدراك، ورسائل تذوب وتختفي في جزء من جملة مأسورة ومخنوقة لتقصر عن أصل المعنى، نداءات غير مكتملة، أو جمل ليس لها بداية.

ومع ذلك، تمتلئ أكوام القصاصات هذه بالحياة، فلا شيء يبقى ساكناً هنا، فكل شيء هو في إجازة مؤقتة من مكان آخر، أو أنه في رحلة إلى مكان آخر. ليست البيوت إلا فنادق على الطرق السريعة، وهذه اللافتات والجدران الغاصة بطبقة تلو الآخرى مما كان أو قد يكون أو سيصبح ذا مغزى، ليست سوى لقطات من تاريخ يصنع، تاريخ يمضي عبر تمزيق آثاره، تاريخ مثل *مصنع للنبذ وللهدر*، فلا البناء أو الهدم ولا التعلم أو النسيان الخالص مجرد دليل شاحب على عبث اختلافات كهذه - كلا، على السكون المطلق. فلا شيء يولد هنا ليعيش مطولاً ولا شيء يموت حتماً. الاستمرارية؟ عفواً، ماذا تعني بذلك؟ أن الأشياء صنعت لتدوم؟ يا لها من فكرة غريبة...

(23) أسماء شوارع ومناطق في باريس.

(24) Affichiste: هي الكلمة الفرنسية لفنان أو مصمم الملصقات، وقد أطلق الفنانان جاك فيليجلي ورايموند هينز على نفسيهما هذا الاسم لعملهما الذي يقوم على الكولاج وجمع قطع من ملصقات ممزقة، وأقاما معرضاً عام 1957 تحت الاسم نفسه.

وتعد لوحات مانولو فالديس[25] ضخمة أيضاً وتشبه بعضها بعضاً بشكل ملحوظ، ومهما كانت الرسالة التي تنقلها، فإنها تتكرر بدأب مطواع لكنه متقد، مرة بعد أخرى، ولوحة إثر لوحة. يرسم/ يقابل / يركب/ يلصق فالديس *الوجوه معاً*، أو وجهاً واحداً- وجه امرأة واحدة - وكل لوحة هي دليل مادي على بداية أخرى، انطلاقة أخرى ومحاولة أخرى لإنهاء الرسمة، ولا يعني ذلك وضع حد أو نهاية لها، مهما كان ما تعنيه كلمة «نهاية». أو هل تكون شهادة على عمل مكتمل منذ برهة مضت، لكنه سرعان ما ينتقص باعتباره بالياً ويستهجن؟ لقد جُمدت هذه اللوحات طبعاً في اللحظة التي ثبتت بها على جدار المعرض، ولكن هل كان ذلك للأعلى أم للأسفل؟ *أتتقدم أم تتراجع الى الخلف*؟ أخبرني أنت. باعتقادي أنك لن تتمكن من التمييز بين «الأمام» و«الخلف»، لقد فقد هذا الاختلاف بينهما معناه تماماً كما هو الأمر مع البناء والهدم- أو ربما لم يكن له معنى أبداً- برغم أن هذا الفضاء ،الذي أصبح عارياً الآن، الذي كان يفترض بالمعنى أن يشغله قد كان سرياً على الدوام، يحرسه بعناية كل أولئك الذين يصرون على أن «الأمام» هو الاسم الصحيح لمرمى نظرهم، الأشخاص المتطلعون إلى الأمام، والذين يؤكدون أن «البناء» هو الاسم المناسب للهدم الذي ينجزونه هم الأشخاص المبدعون. على الأقل هذه هي الرسالة التي تنشدها لوحات فالديس بانسجام، وربما هي رسالتها الوحيدة.

لقدكانت لوحات فالديس كرقع جمعت بجهد واضح طبقة بعد طبقة من قطع وأجزاء من الخيش أو القنب، بعضها مطليٌ وبعضها الآخر لا يتورع عن إظهار الخيش أو القنب التقليدي، بعضها معدٌ للرسم، وبعضها الآخر

(25) مانولو فالديس: (1942-) فنان إسباني.

نثر عليها كسر من الطلاء الجاف الذي طليت به قبلاً. أو قد تكون اقتطعت من لوحات مكتملة مسبقاً غير ملتحمة وسليمة ورصينة؟ هذه الرقع ملصقة بشكل سيئ- فأطرافها السائبة يحركها الهواء- لكن مرة أخرى ليس من الواضح إن كانت ستلصق بالقطع الأخرى تحتها أو إنها في على وشك التحرر والسقوط. هل التقطت مجموعةالصور هذه أثناء عملية البناء، أم في حالة متقدمة من التفكك؟ هل قطع وأجزاء الخيش لم تثبت بعد أم أنها انحلت مسبقاً؟ هل هي جديدة وغير ناضجة أم أنها مستهلكة ومتفسخة؟ الرسالة هي: لا يهم، ولن تعرف ذلك حتى لو كان الأمر مهماً.

يعد فيليجلي وفالديس فنانين تصويريين من حقبة الحداثة السائلة، من حقبة فقدت الثقة بالذات، وسلمت نفسها لزوبعة الوجود الاستهلاكي، وخسرت جرأة الرسم نماذج الكمال (ناهيك عن تعقبها)، الشرط الذي كان سيضع حداً للزوبعة. على عكس الحقبة السابقة من الحداثة الصلبة التي كانت تحيا بحثاً عن «الخلود» (الذي اختزل إلى حالة من التماثل السرمدي الرتيب النهائي)، لا تضع الحداثة السائلة لنفسها هدفاً ولا ترسم خطاً للنهاية، وبعبارة أدق، إنها تحدد جودة الاستمرار وفقاً لسرعة الزوال فقط. الوقت *يسيل*، ولم يعد «يمضي للأمام». هنالك ما يتغير، دائماً هنالك ما يتغير، تغيير جديد ومختلف، ولكن ليست هنالك وجهة ولا نقطة نهاية، ليس هنالك ترقب لمهمة مكتملة، كل لحظة معاشة محملة ببداية جديدة وبالنهاية في *آن معاً*- كانتا قبلاً خصمين وأصبحتا الآن توأماً سيامياً.

يكرر الفنانان اللذان نتحدث عنهما هنا في أعمالهما السمات المميزة لتجربة الحداثة السائلة، فإلغاء التضاد بين الأفعال البناءة والهدامة، بين التعلم والنسيان، بين الخطوات إلى الأمام وإلى الخلف- بالإضافة إلى قص المؤشر

من سهم الوقت- هي كلها علامات على الواقع المعاش الذي يعيد فيليجلي وفالديس تدويره إلى لوحات تصلح للتعليق على جدران المعرض، وهما ليسا الوحيدين في ذلك، فاستيعاب السمات الجديدة *للحياة* وربط الخبرات قد يكون هو الهاجس الأساسي للفنون، التي تنبثق الآن في عالم ليس فيه «من يجلس»، في عالم لم يعد يثق بالجلوس لفترة كافية تتيح للفنان إنهاء رسمه. ويكشف هذا الهاجس عن نفسه مرة تلو أخرى بالنزوع نحو تقليص المدى العمري للإنتاج الفني إلى عرض أو حدث، وبالمدى الوقتي القصير بين افتتاح معرض ما وإنهائه (تفكيكه)، وبتفضيل المواد الهشة الواهنة البائدة الواضحة التحلل من بين المواد التي تصنع منها التجهيزات الفنية، وبالأعمال الرملية التي يستبعد أن يزورها الكثيرون أو أن تتحمل نزوات الطقس القاسي طويلاً، وبتضمين دنو الاضمحلال والانحسار في المثول المادي للغرض.

يمر معنى «الجمال»، بشكل غير ملحوظ، بتغير مصيري، ففي الاستخدامات الحالية للكلمة نادراً ما يميز الفلاسفة المفاهيم التي أرسوها بجهد واجتهاد على مر القرون الماضية، وقد يغفلون الرابط بين الجمال والخلود، وبين القيمة الجمالية والاستمرارية أكثر من أي أمر آخر، وبعيداً عن نزاعاتهم الشرسة فقد اتفق الفلاسفة دوماً - في العصور السالفة- على سمو الجمال على النزوات الشخصية المتغيرة والهشة، وعلى أنه حتى لو كان هناك «جمال من النظرة الأولى»، فإن سيلان الوقت (اللانهائي؟) وحده قد يضعه على المحك الموثوق المحكم النهائي (شيء يشبه إصرار كيتس على أن «الجمال سعادة أبدية»). وقد يغفل فلاسفة اليوم أيضاً «ادعاء المصداقية الشاملة» التي اعتبرت دوماً سمة ملازمة لأي حكم جمالي حقاً. لقد أطاحت

«ثقافة نادي القمار» بهاتين النقطتين بحلول الحداثة السائلة، كما أنهما تغيبان بشكل واضح عن الاستخدام الحالي لكلمة «جمال».

تقدم السوق الاستهلاكية - كي لايهدر وقت زبائنها أو يتعرض مستقبلهم أو سعادتهم للأذى- منتجات معدة للاستهلاك الفوري، وهي غالباً لاستخدام واحد ومن ثم يكون مصيرها الصرف والاستبدال السريعين، فحالما تحوز المواد الإعجاب ويرغب فيها، تستبعد من عالم الموضة حتى لا يظل فضاء العيش مبعثراً. ولم يعد بإمكان الزبائن المشوشين بفعل زوبعة المنتجات والمحتارين لتنوع العروض والمصابين بالدوار بفعل مسار التغيير، لم يعد بإمكانهم الاعتماد على قدرتهم على التعلم والتذكر، لذا يتوجب عليهم قبول تأكيدات السوق أن المنتج محل العرض هو ***«الغاية»، «الغاية الكبرى»، «ما يجب امتلاكه»، و«ما يجب أن يراني الآخرون فيه أو معه»*** (وهم يفعلون ذلك بامتنان). ما تخيله لويس كارول [26] منذ مئة عام أصبح واقعاً الآن إذ يقول: «عليك أن تجري بأقصى جهدك كي تبقى في المكان نفسه، وإن كنت ترغب بالانتقال إلى مكان آخر عليك أن تجري ضعف هذه السرعة مرتين على الأقل».

إن القيمة الجمالية الأبدية أو «الموضوعية» هي آخر ما عليك القلق بشأنه، ولم يعد «الجمال في عين الرائي»، بل تموضع بدلاً من ذلك في الموضة الحالية، وبالتالي فإن الجميل ملزم بالتحول إلى قبيح في اللحظة التي تحل تقليعات أخرى من الموضة محل الحالية كما سيحدث لها سريعاً بالتأكيد. ومن دون قدرة السوق الخارقة على فرض نموذج عادي حتى إن كان قصير الأجل

(26) لويس كارول: (1832–1898) كاتب إنجليزي من أشهر أعماله أليس في بلاد العجائب.

على الفرد ظاهرياً، وبالتالي خيارات استهلاكية عشوائية ومبعثرة، فإن المستهلك سيشعر بالضياع والتشوش تماماً، إذ لم يعد الذوق مرشداً أميناً، وقد أصبح التعلم والاعتماد على معرفة المرء المكتسبة فخاً أكثر من كونه عوناً، وقد تتحول *واجبات الأمس* إلى *محظورات اليوم* من دون سابق إنذار.

يناقش إيف ميشو في تقريره المنتقد لحالة الفن في عالم الحداثة السائلة قوانين الجمال فيقول: «لقد أصبح لزاماً عليك من كل النواحي أن تختار؛ كن جميلاً أو على الأقل أبعدنا عن قبحك»[22] . فالقبيح يحكم عليه بالانضمام إلى كومة النفايات، وبالمقابل فإن الانضمام لكومة النفايات هي الدليل الذي يحتاجه المرء لإثبات القبح. لقد كان هذا هو ما يحتاجه الفنانون الحديثون والفلاسفة الخبيرون بالجماليات الذين عكسوه في أعمالهم وحلموا به مطولاً. إذاً ما الذي نشهده، هل هو الانتصار الأخير للجميل؟ هل هو إنجاز لواحد على الأقل من «المشروعات الحديثة» الطموحة؟

ليس تماماً كما يقول ميشو. لقد انتصر علم الجمال حقاً، ولكنه انتصر على موضوعه الخاص. لقد كسب علم الجمال *بتبسيط* الجمال- من خلال ابتذال مكانة ما يدعى الأعمال الفنية («الثمينة والنادرة»، «المحاطة بهالة وسمات سحرية»، «الفريدة والراقية والجليلة»). يقول ميشو: «لقد صُقل علم الجمال ونُشر واستهلك في عالم خلو من الأعمال الفنية». فقد تبخر الفن في نوع من «الأثير الجمالي» الذي ينفذ إلى كل شيء ولا يتركز في شيء، تماماً مثل أثير علماء الكيمياء الحديثة. صار وصف الجميل يطلق على سترات تحمل شعار مصمم اشتهر مؤخراً، أو أجساد أعيد تشكيلها وفقاً لآخر صيحة بالتمارين الرياضية أو الجراحات التجميلية أو المستحضرات، أو منتجات معلبة على أرفف المتاجر. يقول ميشو: «حتى الجثث تبدو جميلة عندما تلف

بأناقة بغلاف بلاستيكي وتصف أمام سيارات الإسعاف».[23] لا بد أن يسعى كل شيء، أو أغلب الأشياء، للحصول على الدقائق الخمسة عشر، أو ربما الأيام الخمس عشرة من الجمال على درب مكب النفايات.

إن المقابر بالنسبة للأحياء والمتاحف بالنسبة للأعمال الفنية هي مواقع تحفظ فيها أو تصرف المواد التي لم تعد حية وقوية. ترقد بعض الجثث في المقابر وتوضع لها شواهد ليزورها أولئك الذين يشعرون باليتم أو الفجيعة لغيابها، ويختفي بعضها الآخر في مدافن جماعية مجهولة، أو تتحلل من دون أثر في قرى محروقة أو أفران مشتعلة أو في أعماق نهر ريو دي بلاتا.[27] تعلق بعض الأعمال الفنية في المتاحف، حيث يُطهر جمالها المعترف به ذات مرة ويُعقم ويُحنط ليحتفظ به إلى جانب المكتشفات الأثرية لعاشقي التاريخ أو للمسافرين في رحلات سياحية. تتشابه المتاحف والمقابر في ابتعادها عن صخب الحياة اليومية وانعزالها عن شؤون الحياة في مساحاتها الخاصة المغلقة وساعات الزيارة المقيدة. وفي المتاحف كما في المقابر، لا يتحدث المرء بصوت عال ولا يأكل أو يشرب أو يجري أو يلمس الأشياء محل الزيارة.

مشهد الحياة اليومية مختلف، وذلك المشهد هو محل الجماليات وليست الأعمال الفنية، فهو المنصة للعروض والأحداث العابرة، للأدوات المجموعة من المواد الواضحة البلاء، أو تخاط جميعاً بخيط من الأفكار اللامادية، لكل هذه الأمور والأحداث التي تقسم ألا تطيل مكوثها وتبر بعهدها المقدس. ليس هنالك شيء يعرض أو يشاهد على تلك المنصة معد للاستمرار أو الاقتحام والتطفل ما دام وقته قد انتهى، فالهشاشة وسرعة الزوال هما عنوان اللعبة. ومهما كان ما يحدث هناك، يمكنها أن تحمل معنى

(27) ريو دي بلاتا: تعني نهر الفضة، وهو خور بين نهر باراغواي ونهر بارانا في الأرجنتين.

بقدر ما يمكن لسعتها الضئيلة أن تحمل وتستوعب، وسيسعى إلى ذلك المعنى ويلتقطه أشخاص متمرنون على فن «التصفح السريع»، وسيدخل «المتصفحون» «بعد (اسم) المحرر وقبل أن تظهر عبارة «النهاية» على الشاشة».[24] كتب ميشو عن» النظام الجديد الذي يفضل التصفح على القراءة وتحليل المعاني، فالصورة سائلة ومتحركة وأقل مشهدية ومعلومات من عنصر في سلسلة حركات.[25] وبما أنها حررت نفسها من التعاقب المرجعي الذي كانت جزءاً منه، فهي حرة أن تستعمل عند الرغبة في أي موكب أو سلسلة من الصور.

إن انتقال الصور من مركز الانتباه إلى كومة الرفض الخاصة بالانتباه – لتعذر الرؤية أو انعدام الترابط – أمر عشوائي، وقد أصبح الاختلاف بين «الجسم» وأوساطه المختلفة مندثراً بقدر الوقت الذي يفصل كونه في المركز من كونه بعيداً عن النظر. تغير الأجسام والمخلفات أماكنها باستمرار، وأذكر أنني أعجبت مرة بمجسم في معرض كوبنهاجن الفني جُمع من سلسلة من شاشات التلفاز تحمل كل واحدة منها عبارة «أرض الميعاد»، ووجدت المجسم ذكياً وباعثاً على التأمل، وبخاصة المكنسة والدلو الموضوعين عند نهاية السلسلة. وقبل أن يتسنى لي الوقت للتفكير بذلك المعنى والوصول إلى مغزاه، عادت عاملة التنظيف لتحمل أدواتها التي تركتها في الزاوية مدة استراحة القهوة.

قد تقدم الأرقام فقط للمشاهدين الحيارى التائهين في بحثهم عن الجمال أملاً بالنجاة من الفوضى التي استحضرتها ثقافة الجماليات السائبة من دون أهداف مثبتة، ويكمن الخلاص بالأرقام فقط. وكما يردد كتاب الإعلانات التجارية بلا كلل إن كل أولئك الذين يتبعون آخر صيحات الموضة بفخر

لا يمكن أن يكونوا جميعاً على خطأ. وتعظّم ضخامة الخيار من شأن غرضها على نحو ساحر، فهذا الغرض لا بد أن يكون جميلاً كما يعتقد الجميع، وإلا فلن يقع عليه اختيار العديدين. يكمن الجمال في أرقام المبيعات العالية، وسجلات شباك التذاكر، والأقراص البلاتينية، وتقديرات التلفاز العالية جداً. (قال آندي وارهول ذات مرة متأملاً: تخيل رزمة من الأوراق النقدية المعلقة على حبل، مئة وستون ألف دولار..... يا لها من صورة جميلة!) ربما يكمن الجمال في مكان آخر، كما يصر بعض الفلاسفة بعناد، لكن كيف تتسنى لك معرفة ذلك؟ ومن يستطيع تأكيد اكتشافاتك إن كنت تبحث عنها في أماكن غير مألوفة *ولم نعد نتحدث عنها؟* قد يخطر للمرء أنه حتى الفنانون العظماء ذوو الصيت الذائع، والفضل في ذلك لعصرهم الجليل وعدد الاختبارات التي اجتازوها بنجاح على مر القرون، لا يمكنهم تجاهل القوانين الجديدة للعبة الجمال. فقد يكون الفنان الذي يتوجب عليك الاطلاع على أعماله، ويجب أن تُشاهد وأنت تفعل ذلك، هو اليوم فيرمير[28] وغداً ماتيس وبعد غدٍ بيكاسو، وذلك يعتمد على الدعاية الأخيرة لمعرض «يتحدث عنه الجميع حين يتحدث عنه أي شخص». وكما في كل الحالات الأخرى، ليس الجمال سمة للوحاتهم ولكنه سمة للحدث (الذي يُقدر *كمياً* بعدد الزوار المحسوبين بعناية وبعدد الزوار المعلن فوراً).

يواجه الجمال في مجتمعنا، مجتمع الحداثة السائلة، المصير الذي لاقته كل المُثل الأخرى، التي كانت دوماً تحرض قلق الإنسان وتمرده، فقد أصبح البحث عن الانسجام المطلق والثبات الدائم ببساطة ووضوح قلقاً طائشاً. إن القيم هي قيم ما دامت مناسبة للاستهلاك الحالي السريع، والقيم هي

(28) يوهانس فيرمير: (1632– 1675) رسام هولندي من أكبر رسامي القرن السابع عشر.

سمة *التجارب العابرة*، وكذلك هو الجمال. وماذا عن الحياة؟ إن الحياة هي سلسلة من التجارب العابرة.

«ليس للجمال فائدة جلية، وليس له ضرورة ثقافية واضحة، ورغم ذلك لا يمكن للحضارة أن تنجح دونه»، كما يرى فرويد. «فهذا الشيء العديم الفائدة الذي نتوقع من الحضارة أن تثمنه هو الجمال. نحن نطلب من الإنسان المتحضر أن يبجل الجمال أينما رآه في الطبيعة، وأن يخلقه في المواد التي يصنعها بيده ما دام قادراً على ذلك. من الواضح أن الجمال وإلى جانبه النظافة والنظام تشغل جميعها موضعاً خاصاً بين متطلبات الحضارة».[26]

دعونا ننتبه إلى أن الأهداف الثلاثة التي سماها فرويد «متطلبات الحضارة» هي *آفاق خيالية* لعملية التحضر، وقد يكون من الأفضل والأقل تضليلاً وإثارة للجدل أن نتحدث عن *التجميل والتنقية والتنظيم*، بدلاً من الجمال والنقاء والنظام. إننا نرى الآن بوضوح أكبر مما أمكن لأسلافنا ملاحظته قبل سبعين عاماً أن «عملية التحضر» ليست محدودة بوقت، بفترة انتقالية تقود إلى الحضارة، لكنها جوهر «الحضارة». إن الفكرة القائلة إن حضارة ما قد أنهت مساعي التحضر (أي أنهت عملية التنظيف وصخب النظام والبحث عن الجمال)، هي فكرة متناقضة بقدر قولنا إن الريح لا تهب أو إن النهر لا يجري. لقد وُلدت الحضارات بفعل *الجوع* إلى الجمال (ونعني به المساعي نحو «التحضر» و«عمليات التحضر»)، ولكن بعيداً عن إطفاء الجوع، يبدو أن تلك المساعي جعلت من الحضارات نهمة.

استقبل قاطنو عالم الفن التفكك التدريجي لكن الصارم للرقابة الإدارية على الفنون، استقبلوه بمشاعر مختلطة. إذ دُفع بعضهم إلى حافة اليأس، تماماً

كما حدث لفولتير(29) منذ مئتي عام، عندما تفكك مجلس لويس الرابع عشر الذي قدم كل شيء لتنظيم المحاولات الإبداعية بأسلوب صارم (وهذا هو هدف الإبداع والقيم المرتبطة به)، وتحول المبدعون إلى الصالونات الباريسية *بنزاعاتهم* اللانهائية، وأشواطهم المطولة من لعبة الكراسي الموسيقية، وبميل نحو إذابة كل وأي يقين صلب. بينما ابتهج بعضهم الآخر واعتقدوا أنهم صاروا أحراراً. إن كانت الحرية لا تكتسب من دون الشك، فليكن ذلك. على الأقل صار «الإبداع» الآن بمثابة إبداع ذاتي، وكان هذا مكسباً يبرر كل الخسارات.

ولا بد من قول كلمة للتحذير، ولذلك الغرض سأقتبس مرة أخرى من تأملات جوزيف برودسكي في الاغتراب عن أرض الطغيان الإداري أو الإدارة المستبدة، وتلك حالة صارمة وشديدة التطرف من التحرر المحتمل، كما يمكن للمرء أن يقول (صادقاً!). يحذر برودسكي بقوله: «إن الرجل المحرر ليس حراً... والتحرر ما هو إلا وسيلة للحصول على الحرية، وهو ليس مرادفاً لها». ومن ثم يخلص إلى «أن الرجل الحر إذا فشل، فإنه لا يلوم أحداً».[27]

ملاحظات

1 Theodor W. Adorno, «Culture and Administration,» in *The Culture Industry:Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (London:Routledge, 1991), p. 93

لا بد من الإشارة إلى أن كلمة «management»، بدلاً من «administration» تنقل بشكل أفضل جوهر المصطلح الألماني Verwaltung الذي ورد في الأصل.

(29) فولتير: (1694– 1778) كاتب وفيلسوف تنويري فرنسي.

2 المرجع السابق، ص 98.

3 السابق، الصفحات 98،93، 100.

4 iv Joseph Brodsky, «The Child of Civilization,» in *Less Than One: Selected Essays* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1987), p. 123.

5 Adorno, «Culture and Administration,» p. 94.

6 Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*,trans. John Cumming (London:Verso, 1979), pp. 216–217.

7 Adorno, «Culture and Administration,» p. 103.

8 Hannah Arendt, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 266–267; الترجمة للمؤلف.

9 Joseph Brodsky, «On Tyranny,» in Less Than One: Selected Essays (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1987), p. 121.

10 Milan Kundera, Sztuka powieÍci (Warsaw: Czytelnik, 1998), pp. 21–22; الترجمة للمؤلف.

11 xi ميلان كونديرا، **خيانة الوصايا**، الاقتباس هنا من الترجمة البولندية التي قام بها ماريك بايزيك (وارسو: PIW ، 1993) الصفحات 20–23، والترجمة الإنجليزية للمؤلف.

12 Hannah Arendt, *Man in Dark Times* (New York: Harcourt Brace, 1983), p. viii.

13 المرجع السابق، الصفحات 4–5.

14 المرجع السابق، ص24.

15 Kundera, Sztuka powieÍci, p. 25.

16 Naomi Klein, *No Logo* (London: Flamingo, 2001), p. 5.

17 السابق، ص25.

18 Willem de Kooning, *Écrits et propos* (Paris: Éditions de l'Ensba, 1992), pp. 90ff.

19 Yves Michaud, *L'art à l'état gazeux: Essai sur le triomphe de l'esthétique* (Paris: Stock, 2003), p. 9.

20 Zygmunt Bauman, *Society under Siege* (Cambridge: Polity Press, 2002), chap.4.

21

22 xxi ورد اقتباس وولف في عمل باتريك بارير،
(Tout) *l'art contemporain est-il mal?*, (Lausanne: Fauvre, 2000) ص67،
الترجمة للمؤلف.
xxii Michaud, L'art à l'état gazeux, pp. 7, 9.

23 السابق، ص77

24 S. Daney, *La salaire du zappeur* (Paris: P.O.L., 1993) ص 12. الترجمة للمؤلف

25 Michaud, *L'art à l'état gazeux*, pp. 120–121

26 Sigmund Freud, «Civilization and Its Discontents,» trans. James Strachey, in *The Penguin Freud Library, vol. 12: Civilization, Society and Religion* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1991), pp. 271, 281, 282.

27 Joseph Brodsky, «The Condition We Call Exile,» in *On Grief and Reason* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995), p. 34.

◆

الفصل السادس

جعل الكوكب مضيافاً لأوروبا

◆

يشير عنوان هذا الفصل ضمنياً إلى أن كوكب الأرض ليس في هذه اللحظة مضيافاً لأوروبا. كما أنه يوحي، بشكل غامض، أننا، نحن الأوروبيين، نعيش غياباً للضيافة بوصفها مشكلة - أي بوصفها خروجاً عما يمكن توقعه على نحو مشروع، أي خروجاً عن المألوف يحتاج إلى تصحيح مرة أخرى. أقول «مرة أخرى» لأننا اعتدنا، كما يفترض، أن نشعر بأننا في بيتنا على الكوكب. فحيثما ذهبنا ومتى ذهبنا، توقعنا أن نجد الضيافة تقدم لنا وأن تكون مهامنا الجريئة حقاً اكتسبناه بالولادة؛ وأننا افترضنا أن شعورنا المنزلي سيستمر على أنه جزء من النظام الطبيعي للأشياء. هذه «الضيافة» جاءتنا بشكل طبيعي إلى الحد الذي لم يطرأ على بالنا معه أن ننظر إليها على أنها «مشكلة» تحتاج إلى اهتمام خاص. ظلت، كما كان مارتن هايدغر سيقول، في المنطقة الرمادية والضبابية مما هو (زوهاندن) - وطالما ظل كل شيء يعمل كما هو متوقع فلم تطرأ الحاجة إلى نقله إلى منطقة يكون فيها محل الاهتمام (فورهاندن)، لينتقل إلى عالم «المشاكل» و«المهام».[1]

في عام 1784 أشرك عمانويل كانط معاصريه ببعض الأفكار استلهمها

في عزلته الهادئة المتفردة في كوننغزبرغ. كانت، حسب تعبيره، أفكاراً حول «التاريخ الكوني»، منظوراً إليه من زاوية «المواطنة العالمية». لاحظ كانط أن الكوكب الذي نقطنه مدار؛ وتأمل في نتائج تلك الملاحظة الصغيرة فعلاً: أننا نبقى ونسير على سطح المدار، ليس لنا مكان آخر نذهب إليه، ولذا فنحن مضطرون أن نعيش إلى الأبد متجاورين بعضنا بجوار بعض. بتحركنا على سطح مداري، لابد لنا من تقصير مسافاتنا من ناحية في الوقت الذي نمد فيه المسافات من ناحية أخرى. كل المحاولات لزيادة المسافة لابد أن تنتهي بالهزيمة. وهكذا يكون الاتحاد بين البشر على طريقة المواطنة، كما تخيل كانط، هو المحطة التي اختارتها الطبيعة نفسها لنا - الأفق الأقصى لتاريخنا الكوني. بتحفيز وهداية من العقل ومن حرصنا على البقاء، لابد لنا أن نتبع ذلك الأفق و(في نهاية المطاف) سنصل إليه. عاجلاً أم آجلاً، يقول كانط منذراً، لن يكون ثمة متسع يغامر بالذهاب إليه أولئك الذين يجدون الأماكن مأهولة أو ضيقة، أو غير مناسبة، أوغير صالحة، أو غير مريحة. وهكذا تأمرنا الطبيعة أن ننظر إلى الضيافة على أنها المفهوم الأعظم الذي علينا جميعاً بدرجة متساوية أن نتبناه عاجلاً أم آجلاً - لأن علينا أن نجد نهاية وحلاً للسلسلة الطويلة من المحاولات والأخطاء، للكوارث التي سببتها أخطاؤنا، والدمار الذي تخلف على أثر تلك الكوارث.

ولكن على عكس الكتب الأخرى للمؤلف نفسه، ظل هذا الكتاب الصغير، حول التعايش السلمي بين البشر، حول اقتراب عصر «المواطنة العالمية» والضيافة على مستوى العالم، يجمع الغبار على مدى قرنين في المكتبات الأكاديمية. قرأه عدد قليل (إن قرأه أحد) من مؤرشفي الأفكار، الذين قرأوه في الغالب بوصفه من طرائف التاريخ، نزوة أنتجتها لحظة

طريفة وغير مألوفة في حياة فيلسوف كبير اتسمت بالانضباط النموذجي والتحذلق الأكاديمي. فقط منذ فترة قصيرة جداً، بعد قرنين من النفي في هوامش وبيليوغرفيات الدراسات المتخصصة، ظهر فجأة في قلب كتب التأريخ المعاصر. الآن من الصعب العثور على دراسة جادة حول تحديات المرحلة الحالية من التاريخ الكوكبي لا تقتبس من كتاب كانط الصغير بوصفه مرجعاً عظيماً ومصدراً للإلهام. كما لاحظ جاك دريدا، مثلاً، يمكن لرؤى كانط العميقة أن تكشف أن عبارات تتكرر اليوم كثيراً مثل: «ثقافة الضيافة» أو «أخلاقيات الضيافة» ليست أكثر من حشو: «الضيافة ثقافة؛ هي ليست أخلاقيات بين أخلاقيات أخرى .. الأخلاقيات هي الضيافة[2]».

فعلاً، إذا كانت الأخلاقيات من نتاج العقل، كما أرادها كانط أن تكون، فإن الضيافة هي – لابد أن تكون، أو يجب عاجلاً أو آجلاً أن تكون – القاعدة الأولى في سلوك الإنسان. أهي نقلة غريبة في حظوظ كتاب صغير؟ هايدغر، بتصويره للرحلة المضنية من عالم عدم الانتباه إلى عالم لفت الانتباه، لن يجد صعوبة في تفسير الموت المحير لهذه العملية libellae، لقد نظر إلى الضيافة على أنها فريضة كونية منذ اللحظة التي لم تعد فيها تمر من دون أن يلاحظها أحد لأنها كانت «دائماً هناك» وصارت بدلاً من ذلك واضحة من خلال غيابها المفاجئ (المقلق والمؤلم).

رايشارد كابوتشنسكي، الذي يمكن القول بأنه أكثر المخبرين الصحفيين دقة وعمقاً في تسجيل وضع عالمنا عند نهاية القرن، لاحظ تغيراً حاسماً، وإن كان خفياً ومتوارياً، في مزاج الكوكب.[3] على مدى القرون الخمسة الماضية، كانت هيمنة أوروبا العسكرية والاقتصادية أقرب إلى أن تتحرك بمقتضى الاعتقاد بأن وضعها الذي لا ينافس يجعلها نقطة مرجعية للتقييم،

والثناء، أو الشجب لكل أشكال الحياة البشرية، في الماضي والحاضر، وأن تكون المحكمة العليا حيث يكون النطق بتقديرات كتلك سلطوياً، نهائيا وملزماً. كان يكفي أن تكون أوروبياً، كما يقول كابوتشنسكي، لكي تشعر في كل مكان كما لو كنت متنفذاً وحاكماً. حتى الشخص العادي ذو المكانة المتواضعة والذي لا يحظى باحترام في بلاده الأصلية (ولكنها أوروربية) ارتقى إلى أعلى الأماكن الإجماعية بمجرد ذهابه إلى ماليزيا أو زامبيا. غير أن ذلك لم يعد قائماً الآن، كما يلاحظ كابوتشنسكي. يتسم العصر الحالي بالوعي المتزايد بالذات، الواثق من نفسه والعالي الوتيرة باستمرار لدى شعوب كانت، لنصف قرن خلا، ماتزال تركع لأوروبا تعبداً وتضعها على مذبح العبادات المتراكمة، ولكنهم الآن يظهرون إحساساً متنامياً بسرعة قيمتهم الذاتية وطموحاً واضحاً للحصول على استقلال ومكانة بارزة يحتفظون بها في عالم يزداد تحوله إلى تعددية في المراكز والثقافات. يتذكر كابوتشنسكي أنه حدث ذات يوم أن كل من قابله في البلاد البعيدة سأله عن الحياة في أوروبا، ولكن لم يعد أحد يسأل عن ذلك الآن: لدى «الأصليين» الآن مهامهم ومشاكلهم الخاصة التي تنتظر أن يهتموا بها، مهامهم ومشاكلهم وحدهم. لا أحد يبدو وكأنه ينتظر بفارغ الصبر أخباراً من أوروبا. فما الذي يمكن أن يحدث في أوروبا وله تأثير على حياتهم؟ الأشياء التي تهمهم حقيقة قد تحدث في أي مكان؛ لم تعد أوروبا المكان المفضل. «الحضور الأوروبي» متناقص الحضور باستمرار، مادياً ومعنوياً.

وهناك تغير عميق آخر شهدته الكرة الأرضية يجعلنا نحن الأوروبيين أكثر انزعاجاً، أكثر قلقاً، وتخوفاً. إن العالم الواسع «هناك»، على الطرف الآخر من رحلة طيران طويلة من لندن، أو باريس، أو أمستردام، قلما يبدو

الآن ملعباً، موقعاً للمغامرة؛ متحدياً ومثيراً ولكنه آمن، بنهاية سعيدة مؤكدة ومضمونة. ما لم تكن الرحلة المقصودة جزءاً من عطلة شاملة إلى منتجع سياحي جميل، فإن الأماكن على الطرف الآخر ستبدو أقرب إلى الغابة منها إلى الملعب، تترافق مع مخاطر لا تقال ولا يمكن الحديث بشأنها، مناطق من نوع «إياك أن تذهب»، «ابق بعيداً» التي كان الرومان القدماء يضعون عليها في خرائطهم للعالم علامة «hic sunt leones». إنه تغيير كبير، تغيير مفزع، مخيف بما يكفي ليكون على حساب ثقة الأوروبيين بأنفسهم، شجاعتهم، وحماستهم.

الواقع أنه حتى وقت قريب جداً (الأكبر سناً بيننا لا يزالون يتذكرون ذلك الوقت) كانت أوروبا هي المركز الذي جعل بقية الكوكب هامشاً. بتعبير دينس دي روجمونت[1] الموجز، اكتشفت أوروبا كل بلاد العالم، لكن أحداً لم يكتشف أوروبا.[4] هيمنت أوروبا على كل القارات الواحدة بعد الأخرى ولكن أحداً لم يهمين عليها، واخترعت حضارة حاول العالم أن يقلدها، ولكن العملية العكسية لم تحدث (على الأقل حتى الآن). ربما أضفت: الحروب الأوروبية، وتلك الحروب فقط، كانت حروباً عالمية.

حتى وقت قريب جداً، كان يمكن للمرء أن يعرف أوروبا كما اقترح دي روجمونت قبل وقت ليس بالبعيد، بناء على «مهمتها العولمية». كانت أوروبا على مدى القرون القليلة الماضية قارة مغامرة على نحو فريد، قارة لا تشبه أحداً. لأنها أول قارة تدخل أسلوب حياة سمته فيما بعد حديثاً، فقد خلقت محلياً، في أوروبا، مشاكل لم يسمع بها من قبل أحد على الأرض ولم يكن لدى أحد أدنى فكرة عن كيفية حلها. عندئذٍ اخترعت أوروبا حلولاً

(1) دينيس دي روجمونت: (1906– 1985) كاتب ومنظر ثقافي سويسري.

- لكن بصيغة لا يمكن جعلها عالمية وقابلة للتطبيق لدى كل أولئك الذين وصلتهم فيها بعد تلك المشاكل، التي كانت في الأصل أوروبية فقط. حلت أوروبا داخلياً (ومحلياً كذلك) المشاكل التي أنتجتها بتحويل أجزاء العالم الأخرى إلى مصادر للطاقة الرخيصة أو المعادن الرخيصة، إلى عمالة غير مكلفة ومطيعة، وفوق ذلك إلى أماكن عديدة للتخلص من منتجاتها الزائدة والمكررة ولأهلها الزائدين والمكررين، المنتجات التي لم يكن بمقدورها توظيفها. بتعبير مختصر جداً، اخترعت أوروبا حلاً عالمياً لمشكلاتها المنتجة محلياً، ونتيجة لذلك أجبرت كل البشر الآخرين على البحث، بسعي حثيث ومن دون جدوى، عن حلول محلية للمشاكل المنتجة عالمياً.

كل ذلك انتهى الآن، ومعه انتهت الصدمة والأزمة التي شعرنا بها، القلق وظهور ثقتنا ثم تواريها. انتهى لأن الحلول العالمية للمشاكل المنتجة محلياً يمكن أن تتوفر فقط لسكان قليلين على الكوكب، وفقط طالما تمتعوا بالتفوق على البقية، لأن فائدة الفارق في القوة كبيرة إلى درجة أنه باقٍ من دون تحدٍ (أو على الأقل لا يواجه تحدياً مؤثراً) ويعتقد على نطاق واسع بأنه لا يمكن تحديه، ولذلك السبب، فهو يوفر على ما يبدو احتمالاً معقولاً، يمكن الاعتماد عليه ومطمئناً لمستقبل بعيد وآمن. غير أن أوروبا لم تعد تتمتع بهذه الميزة ولا تستطيع أن تأمل عملياً باستعادة ما فقدته.

من هنا جاء فقدان أوروبا المفاجئ لثقتها بنفسها، والانفجار المفاجئ لمصلحة ملحة في «هوية أوروبية جديدة» وفي «إعادة تحديد دور» أوروبا في اللعبة الكوكبية التي تغيرت فيها القواعد والمصالح على نحو جذري وما تزال تتغير - وتتغير خارج سيطرة أوروبا وبتأثير أوروبي محدود، إن كان لها أي تأثير. ومن هنا أيضاً نشأ مدٌّ من المشاعر القبلية الجديدة من كوبنهاغن إلى

روما ومن باريس إلى صوفيا، تضاعفه وتزيده مخاوف عميقة من «أعداء على التخوم» و«طوابير خامسة»، وما ينتج عن ذلك من روح الحصن المحاصر التي تظهر في الشعبية المتزايدة بسرعة للحدود المغلقة بإحكام والأبواب المقفلة بقوة.

لقد صار من الشائع إلقاء اللوم في تلك التطورات المقلقة على فقدان أوروبا لهيمنتها الاقتصادية والعسكرية نتيجة للنهوض المذهل للولايات المتحدة إلى موقع القوة العظمى الوحيدة عالمياً ومركز الإمبراطورية العالمية، وعلى الاقتلاع الموازي للإمبراطوريات ذات التمركز الأوروبي وضياع موقع أوروبا الإمبراطوري في الماضي ككل.

كل الطرق الآن تؤدي إلى واشنطن. هكذا يشيع الاعتقاد بشكل واسع وهكذا يقال بشكل أوسع. كل الخيوط المتراخية تجتمع هناك. وسط الفوضى الكوكبية، يحدد البيت الأبيض والكابيتول هل والبنتاغون، فيما بينهم، معنى النظام الكوكبي الجديد، تصميمه وشكله، ويديرون، ويراقبون، ويجهزون ويسيطرون على تثبيته. لقد بات الغرب، كما أعلن يورغن هابرماس، منقسماً، خصص لأوروبا فيه حتى الآن دور المتفرج، المتعاطف حيناً، المستاء أحياناً أخرى، وفي الغالب اللامبالي، غير المُشرَك و/ أو الذي يجري تجاهله.[5] في الأغلب، حين يجري التفكير في احتمال بزوغ نظام عالمي جديد من الفوضى الكوكبية الحالية، فإن الأفكار تتركز على نوايا وأفعال الولايات المتحدة الأمريكية، بينما يبدو بقية العالم بوصفه مكاناً للإمبراطورية الأمريكية قيد التشكل أو، في أفضل الحالات، بوصفه المنطقة الأكثر تفضيلاً والممنوحة «علاقة خاصة» مع المركز.

حين يجري تأمل دور أوروبا في الإمبراطورية الصاعدة، تتركز معظم المحاولات على بناء ومقارنة عدة سيناريوهات قد تسير بمقتضاها العلاقات الأوروبية - الأمريكية القريبة والعاصفة أحياناً مع ذلك: أدوار تتراوح ما بين دور موظف البلاط المطيع والنبيه الذكي، ومهرج البلاط حتى دور معلم ولي العهد الخبير أو العضو الحكيم المجرب والمحترم في مجلس استشاري من العقول *brain trust*؛ ولكن ليس ثمة إمكانية للتعامل مع البلاط أو أعلى الوظائف على امتداد السيناريوهات على أنه موضع للخلاف.

لكن هل الولايات المتحدة فعلاً «إمبراطورية العالم» بالمعنى الذي منحته أوروبا لمفهوم الإمبراطورية من خلال ممارستها هي في الماضي، والذي ورّثته أوروبا لسكان الكوكب من خلال ذاكرتها الجمعية؟ هناك أسباب عديدة تدفع للشك في أنها كذلك، وتبدو الأسباب حالياً وهي تتضاعف بدرجة عالية. موريس بيرمان[2] يقترح، مستشهداً بما أوجزه إيمانويل والرشتاين[3] مؤخراً، أن «أوروبا وآسيا تنظران إلى [الولايات المتحدة] على أنها أقل أهمية على المشهد الدولي، الدولار أضعف، الانتشار النووي غير قابل للإيقاف على ما يبدو، القوة العسكرية الأمريكية بلغت حدها الأقصى في الانتشار، وعجزنا [الأمريكي] الوطني والتجاري هائل. عصر هيمنتنا، وربما حتى قيادتنا، يبدو أنها انتهت أيضاً».[6] وفي المحصلة النهائية يخلص بيرمان إلى المغامرة بتأكيد أن ما تعاني منه الأمبراطورية الأمريكية العالمية» ليس فقط بعيداً عما عانته الإمبراطوريات السابقة في أوجها وإنما هي تذكر بـ «الإمبراطورية الرومانية في آخر عهدها والانحدار الذي تلا ذلك إلى

(2) موريس بيرمان: (1944-) مؤرخ وناقد اجتماعي أمريكي، له كتاب بعنوان «انحطاط الحضارة الأمريكية» ترجمة حسين الشوفي صار عن دار المدى عام 2010.

(3) إيمانويل والرشتاين: (1930-) عالم اجتماع أمريكي.

عصر الظلام» (بما أن القرن الثالث الميلادي اتسم بحروب مستمرة، انهيار العملة، وصعود القوى العسكرية المدوي إلى قوة سياسية، وما تبع ذلك في القرن الرابع من ردود فعل اتسمت بالكبت، ما أدى إلى فوضى وقلق وانهيار في القرن الخامس).

ثمة القليل من الشك، إن كان هناك أدنى شك، بأنه من ناحية الصرف على التجهيز العسكري المتقدم تقنياً والمخزون من كل أنواع أسلحة الدمار الشامل، أن الولايات المتحدة بلا منافس، وأنه لا توجد دولة واحدة أو مجموعة من الدول يمكنها من الناحية الواقعية أن توازي القوة العسكرية الأمريكية في المستقبل المنظور. (تنفق الولايات المتحدة على التسليح سنوياً مبلغاً يساوي المصروفات العسكرية لخمس وعشرين دولة تتلوها في المستوى). ولكنه من الصحيح أيضاً أن «القوة العسكرية الأمريكية بلغت حدها الأقصى»، من دون حتى أن تقترب من منع حالات طارئة جديدة وحل مشاكل عالقة بعد عدة محاولات من الاستجابة المناسبة للحالات السابقة والأهم من ذلك ربما هو التناقص المستمر في كفاءة الآلة العسكرية الأمريكية في مواجهة المهام التي يوجدها الشكل الجديد من الصراع والعنف والحرب.

قبل إرسال الجنود الأمريكيين إلى العراق عام 2003، أعلن وزير الدفاع دونالد رمسفيلد أن «الحرب ستكون قد تحولت إلى نصر حين يشعر الأمريكان بالأمان مرة أخرى».[7] غير أن إرسال الجنود إلى العراق دفع بالشعور بعدم الأمان، في أمريكا وغيرها، إلى مستويات جديدة. فبدلاً من أن تتضاءل مساحات الفوضى، التي يتدرب عليها الإرهاب العالمي، اتسعت تلك المساحات إلى أبعاد لم يسمع بها من قبل. مرت خمسة أعوام

على قرار رمسفيلد والإرهاب مازال يجمع قواه - بكثرة وكثافة - عاماً بعد آخر. سجلت جرائم إرهاب شنيعة في تونس، وبالي، ومومباسا، والرياض، وإسطنبول، وكازابلانكا، وجاكرتا، ومدريد، وشرم الشيخ، ولندن؛ وفي المجموع، حسب وزارة الخارجية الأمريكية، كان هناك 651 «هجمة إرهابية مؤثرة» عام 2004 وحده - 198 من تلك، أي أكثر بتسع مرات من العام الذي سبقه (من دون حساب الهجمات اليومية على الجنود الأمريكيين)، في العراق الذي أرسل إليه الجنود بالأمر الواضح لوضع حد للتهديد الإرهابي. في مايو 2005 حدث 90 تفجيراً انتحارياً في بغداد وحدها؛ ومنذ ذلك الحين تزايد معدل الجرائم الوحشية في بغداد وغيرها سواء في التكرار أو القوة وصارت الروتين اليومي. لقد صارت العراق، كما لاحظ بعض المراقبين، إعلاناً بشعاً لقوة الإرهاب وتأثيره - ولعجز وعدم كفاءة «الحرب على الإرهاب» التي تشنها الإمبراطورية العالمية المزعومة.

ليست هذه مسألة تخبط تكتيكي يرتكبه جنرالات غير أكفاء. بالنظر إلى طبيعة الإرهاب المعاصر، وفوق ذلك كل الأوضاع «المعولمة على نحو سلبي» التي يعمل فيها الإرهاب، فإن فكرة الحرب على الإرهاب هي ضرب من التناقض.

الأسلحة الحديثة، التي اخترعت وطورت في عصر الغزوات الحدودية والاحتلالات، ليست تحديداً صالحة لتحديد، أو ضرب، أو تدمير الأهداف الخارجة عن الحدود، المتفلتة بدرجة غير قابلة للسيطرة والمتحركة في المقام الأول، أو فعل ذلك في المجموعات الصغيرة أو الأفراد من الرجال أو النساء المسافرين خفافاً، مسلحين بأسلحة يسهل إخفاؤها. ففي حين يصعب

اكتشاف أولئك في طريقهم لارتكاب جريمة أخرى، فإنهم «أهداف» تتلف في موقع الجريمة أو تختفي من الموقع بالسرعة نفسها وعدم الوضوح التي جاؤوا بها، تاركين خلفهم القليل من الآثار، إن تركوا شيء اً.

حسب تعبير بول فيريليو[4]، لقد تجاوزنا الآن أزمنة «حروب الحصار» إلى أزمنة «حروب الحركة» (الحدث الذي لم يذكره العسكريون إلا متأخرين وباستياء).[8] بالنظر إلى طبيعة الأسلحة الحديثة المتوفرة للعسكريين، لابد أن تبدو ردود فعلهم تجاه الأعمال الإرهابية مرتبكة، خرقاء، وغير واضحة، ممتدة إلى مساحة أوسع بكثير من تلك المتأثرة بالجريمة الإرهابية، ومتسببة بالمزيد من «الإصابات الجانبية»، ومقادير أكبر من «الضرر الجانبي»، وكذلك بقدر من الإرهاب، والاضطراب، والقلاقل أكثر مما يستطيع الإرهابيون فعله بأنفسهم، بالإضافة إلى استثارة دفعة أخرى في الشكوى المتراكمة، الكراهية، والغضب المكبوت والتسبب بزيادة أخرى في صفوف المنضمين المحتملين لقضية الإرهاب. ويمكننأ أن نستنتج أن هذا الوضع جزء أساسي من خطة الإرهابيين والمصدر الرئيس لقوتهم التي تتجاوز إمكانات عددهم وتسليحهم عدة مرات.

على نقيض أعدائهم المعلنين، لا يضطر الإرهابيون إلى التقيد بما تفرضه عليهم القوة التي يمتلكون ويستطيعون التصرف على ضوئها. حين يعملون على أهدافهم الاستراتيجية وخططهم التكتيكية، قد يضعون ضمن مصادر قوتهم ردود الفعل المحتملة لـ «عدوهم»، على أساس أن من المؤكد أن أولئك سيضاعفون الأثر المحتمل للكوارث التي سيحدثونها. إذا كان الهدف المعلن (والمباشر) للإرهاب هو نشر الذعر بين شعوب الأعداء،

(4) بول فيرليو: (1932-) منظر ثقافي فرنسي.

فإن جيش الشعب المستهدف وقواته البوليسية، إلى جانب الدعم الكامل الذي ستقدمه وسائل الإعلام، ستحقق ذلك الهدف بدرجة أكبر بكثير مما يستطيع الإرهابيون أنفسهم تحقيقه. وإذا كان هدف الإرهابيين البعيد المدى هو تدمير الحريات الإنسانية في الديمقراطيات الليبرالية و«إغلاق» المجتمعات المفتوحة، فيمكنهم أن يعتمدوا مرة أخرى على الإمكانات الهائلة التي تمتلكها حكومات «الدولة المعادية». حسب ما لاحظه الصحفي تيد كبل[5] في تحليله الصارم لتاثير الولايات المتحدة على الإرهاب العالمي، تستعمل الإدارة الأمريكية الحالية صوراً تؤثم الإرهاب

> لتبرير نظرة جديدة إلى العالم بموجبها يكون حتى الاتصال بشخص ينتمي إلى منظمة مدرجة على القائمة الأمريكية للإرهاب مبرراً للاضطهاد هنا في الوطن.
>
> هذه الممارسة تقع في الفئة التي سماها وكيل المدعي العام بول ج. مكنولتي «المقاضاة الاحترازية» ... في مواجهة اللقاء المحتمل بين الإرهاب وسلاح الدمار الشامل، كما تقول المحاججة، فإن من الضروري أن يكون الاستباق أولى من مسألة فنية كانتظار الجريمة حتى ترتكب لكي تعاقب.[9]

نتيجة لذلك «ينصح الأمريكيون بالتأقلم مع فكرة التنصت غير المبرر على منازلهم، سجون السي آي أيه غير الخاضعة للمساءلة في الخارج وتسليم المشتبه بهم إلى دول مدرجة بشكل بارز على قائمة وزارة الخارجية حول

---

(5) تيد كبل: (1940–) صحفي أمريكي.

انتهاكات حقوق الإنسان». ويحذر كبل من أنه «حتى الحريات المتنازل عنها طوعاً ليس من السهل استعادتها. ويصدق ذلك بشكل خاص حين تستباح الحريات خلسة». وبالفعل فإن حزماً قليلة من المتفجرات وعدداً قليلاً من الخارجين على القانون المتلهفين على التضحية بحياتهم «من أجل قضية» يمكنها أن تحقق الكثير، أكثر وأكثر بكثير مما يستطيع الإرهابيون أنفسهم أن يحلموا بتحقيقه بالإمكانات التي يحصلون عليها، والتي يسيطرون عليها ويديرونها بأنفسهم.

إن قوى الإرهاب من الصعب أن تتزحزح تحت الضربات العسكرية التي تواجهها. إنهم على العكس من ذلك يستمدون، ويجددون، ويضاعفون قوتهم من المحاولات الخرقاء لأعدائهم، وما في تلك المحاولات من مبالغات وإسراف متلف. لقد أثبت فئة قليلة من المخططين الإسلاميين الجاهزين للقتل أنهم يكفون لخلق جو من الحصن المحاصر في دول كبيرة وثرية وغنية بالموارد وأن يرسلوا أمواجاً من «الخوف المعمم».

يميل الناس الخائفون إلى البحث المحموم عن هدف مناسب يحملونه مسؤولية قلقهم المتعاظم، ولكي يستعيدوا ثقتهم المفقودة بأنفسهم عن طريق التقليل من شأن ما يشعرون به من عجز مرعب ومهين. الحصون المحاصرة التي تتحول إليها المدن المتعددة الإثنيات والثقافات يتقاسمها الآن الإرهابيون وضحاياهم. يضيف كل جانب إلى خوف الآخر وعاطفته وحماسته وعناده. كل جانب يؤكد أسوأ المخاوف لدى الآخر ويضيف ما يغذي ضغائنه وكراهيته. الجانبان، وقد أغلق عليهما في الصيغة الحداثية السائلة من 'رقصة الموت'، لن يسمحا فيما بينهما لشبح الحصار أن يهدأ.

إن التربة جاهزة لبذور الإرهاب في كل أجزاء الأرض، والعقول المتنقلة

والمخططة لانتهاكات الإرهاب تجد ما يبرر توقعها بصلاحية الأرض حيث توقفت. وليس عليهم حتى أن يخططوا، أو يبنوا، ويحافظوا على بناء متماسك من القيادة. لا يوجد جيش من الإرهابيين، وإنما هناك حشود منهم، متزامنة وليست متناسقة، بالقليل من الإشراف أو بغيابه تماماً وتعتمد على مفرزة من القياديين أو العرفاء منشأة لغرض محدد. في الغالب، لكي تولد «مجموعة عمل» من العدم، يكفي أن يكون هناك أنموذج مدهش ينتشر ويدفع به عندئذٍ فوراً وعلى نحو ملزم إلى ملايين المنازل عبر شبكات التلفزيون الجائعة باستمرار وعبر الطرق السريعة للمعلومات التي يمكن إرسال الرسائل من خلالها. في «الحرب ضد الإرهاب» الشديدة الغرابة ليس ثمة جبهات، هناك فقط ساحات معركة سريعة الحركة، منفصلة عن بعضها ومنتشرة على مساحات واسعة؛ لا يوجد جنود نظاميون، هناك فقط مدنيون تحولوا إلى جنود لمدة يوم وجنود في إجازة لانهاية لها في الحياة المدنية. «جيوش» الإرهاب جيوش *منزلية*، لا تحتاج إلى ثكنات، أو تشجيع، ولا إلى أراض للاستعراضات.

إن كانت هناك *امبراطورية عالمية*، فإنها في مواجهة عدو لا يمكن الإمساك به في شباك يمكنه نسجها وامتلاكها. تلك الإمبراطورية قد تكون مسلحة إلى الأنياب، لكن أنيابها مهيأة أكثر للقرض أكثر منها للعض. لا يمكن للحرب على الإرهاب أن تنتصر من خلال الوسائل العسكرية (خاصة إن كانت الوسائل العسكرية وحدها). استمرارها قد يؤدي فقط إلى زيادة تهديد «الجزء الهش» من القوة العظمى التي تبدو غير قابلة للهزيمة، وبنتائج كارثية على التعايش الكوكبي، من دون الإشارة إلى احتمالات السلام الذي حلم به، قبل أكثر من قرنين، عمانويل كانط.

إن حقيقة كون القوة العسكرية الأمريكية «وصلت حدها الأقصى» هو أيضاً سبب رئيس، قد يكون السبب الرئيس، في أن الموارد *الاقتصادية* للمدينة ممدودة أيضاً إلى حدها الأقصى، المصادر التي يمكن عملياً أن توظف في تحقيق نصر حقيقي على الإرهاب العالمي. إنها المصادر الاقتصادية التي يمكن استعمالها لعزل الإرهاب عن جذوره، بإيقاف وربما قلب عملية الاستقطاب الحالية لمستويات المعيشة واحتمالات الحياة، ذلك المخصب الفاعل في المزارع التي تنبت الإرهاب.

قد تكون أمريكا اليوم أكثر مديونية من أي بلد طوال التاريخ. يتساءل بول كروغمان[6]، الذي بين أنه «في العام الماضي أنفقت الولايات المتحدة 57٪ أكثر من دخلها في الأسواق الدولية»: «كيف استطاع الأمريكيون أن يعيشوا بمستوى أكبر من إمكاناتهم؟» ويجيب على التساؤل: «بالاستمرار في الديون لليابان والصين ودول الشرق الأوسط البترولية».[10] لقد أدمنت أمريكا المال المستورد واعتمدت عليه، مثلما أدمنت البترول المستورد واعتمدت عليه. رحب البيت الأبيض مؤخراً بعجز مالي يصل إلى 300 مليار دولار على أنه أقل بمليارات قليلة عن السنة التي سبقتها. لا يُنفق المال المستورد الذي لا بد من تسديده عاجلاً أم آجلاً على تمويل استثمارات ربحها محتمل، بل على إدامة نشاط المستهلك وكذلك «عامل الرضا عن الناخبين»، وعلى تمويل العجز الفدرالي المتنامي الذي يتفاقم بانتظام (رغم تخفيض الإعانة الاجتماعية) بسبب تخفيض الضرائب المستمر للأغنياء. يرى كروغمان «أن على الدولار أن يهبط في النهاية بمقدار 30 بالمئة أو أكثر، وسيكون على كل من المستهلكين الأمريكيين والحكومة الأمريكية أن يتقشفوا، وأن يستيقظوا من نسختهم

---

(6) بول كروغمان: (1953–) اقتصادي أمريكي، فاز بجائزة نوبل للاقتصاد عام 2008.

الحالية من الحلم الأمريكي بالقوة العظمى أوالإمبراطورية العالمية.

كل هذا لا يبشر باحتمال أن تقوم الإمبراطورية العالمية بإعفاء نفسها من مهمة إرساء الاستقرار والسلام، التي تجاهلتها إمبراطوريات الماضي أو فشلت فيها على حساب تقهقرها وفنائها فقط. يبدو أن الولايات المتحدة قد دخلت مرحلة السيطرة الكاملة في الوقت الذي تقترب فيه على نحو خطر من استنزاف إمكاناتها التوسعية. قد يمتد *سلام أمريكا*[7] إقليمياً خلف حدود *سلام روما*، رغم أن عمرها الزمني بالكاد يقاس بالقرون. وكما كل شيء آخر في عالم حداثتنا السائلة «المعولم سلباً»، بنيت آليات التدمير الذاتي والتفكيك في كل إمبراطورية مدونة تعمل الآن بشكل أسرع وتحتاج وقتاً أقل لإنهاء دورتها الكاملة.

إن البدء باعتبار واجبات أوروبا ومهامها من حقائق استئثار أمريكا بالقوة العالمية والمراقبة العالمية هو بالنتيجة خطأ واضح وصريح؛ إذ لا ينبع التحدي الحالي لأوروبا من حقيقة أنه «باعتبارنا قمنا بدور ثانوي في أحسن الأحوال، فإننا لا نستطيع ولن يسمح لنا بفعل الكثير لإحداث فرق على حالة الكوكب». وسيكون خطأ بالقدر نفسه وخطر جداً أن نبرئ أنفسنا لعدم محاولتنا إحداث فرق كهذا بدحض تلك المسلّمة الكاذبة، وبالتالي لاسترضاء ضميرنا الجمعي حيث قد تستمر حالة عدم المحاولة تلك حتى يفوت أوان المحاولة. ينبع التحدي *الحقيقي* أمام أوروبا من الأدلة السريعة التراكم على فشل القوة العظمى الوحيدة على الكوكب بشكل بغيض في قيادة الكوكب نحو التعايش وبعيداً عن الكارثة الوشيكة. في الحقيقة هنالك

(7) سلام أمريكا Pax American: تشير إلى السلام النسبي الذي ساد في همييشير الشرقية ثم في كل العالم نتيجة لتفوق القوة التي تتمتع بها الولايات المتحدة، وقد بدأ استخدامه منتصف القرن العشرين.

أسباب كثيرة تدعو للافتراض أن هذه القوة العظمى قد تصبح مسبباً رئيساً في عدم إمكانية تفادي الكارثة.

على كل مستويات التعايش الإنساني، يميل أصحاب السلطة إلى نشر القوة بغرض جعل الموطن أكثر تآلفاً ودعماً لنوع القوة التي يملكون، بعبارة أخرى؛ لخلق بيئة يُضمن فيها المصدر الخاص وهو المصدر الرئيس لقوة أصحاب السلطة وهو الدور الحاسم الثابت في إدارة الأزمات والنزاعات. ليست القوة العظمى الأمريكية استثناء، ولكون القوى العسكرية أقوى ممتلكاتها، فهي تميل طبيعياً إلى إعادة تحديد المشاكل الكوكبية- سواء أكانت ذات طبيعة اقتصادية أم اجتماعية أم سياسية- كمشاكل ذات تهديد عسكري ومجابهة عسكرية، وكمشاكل قابلة للحل العسكري فقط، ولا تدعو إلى حلول أخرى سوى العسكرية. تنظر الولايات المتحدة، عند قلب معادلة كلاوزفيتز[8] المشهورة، إلى السياسة وتتعامل معها على أنها إدامة للحرب بوسائل أخرى. علّق جورج سوروس[9] مؤخراً بقوله: «تعتقد عصبة تشيني من العنصريين الأمريكيين أن العلاقات الدولية هي علاقات قوة لا قانون، ويصادق القانون الدولي من وجهة نظرهم على ما تقرره القوة، كما أنهم يعرّفون القوة بلغة القوة العسكرية، وبالتالي يكون عملاق رهيب يبطش بوحشية هو تعريف جيد للمتنمر».[11]

نتيجة لذلك، يقع الفقر واللامساواة والبؤس وكل المشاكل الاجتماعية العاجلة الأخرى التي تتوق إلى الانتباه والإصلاح العالمي، ضحية مصاحبة للحملات العسكرية غير المتوقعة. وحيث إن التدخلات المسلحة المتوالية

---

(8) كارل فون كلاوزفيتز: (1780- 1831) جنرال ومؤرخ حربي روسي أهم مؤلفاته «عن الحرب».

(9) جورج سوروس: (1930-) رجل أعمال ومستثمر أمريكي من أصل هنغاري، عرف بدعمه للسياسات الليبرالية.

تفاقم البؤس لعدد متزايد من سكان العالم الفقراء، وحيث إنها تزيد من استياء الناس السابق العميق والحاد من القسوة والتعجرف اللذين يقابل بهما أقوياء الكوكب ومتعجرفوه حاجاتهم وطموحاتهم، تتضاعف عندها النزاعات والخصومات وتصبح فرص التعايش السلمي شحيحة، ***ويصبح التصور الأحادي الجانب للعالم على أنه موقع المواجهات المسلحة بين المصالح المتضاربة رؤيةً ذاتية الاكتمال.***

إن كنت تريد السلام فتأهب للحرب[10]هو سلوك معدٍ نزّاع نحو العولمة بالتحديد؛ فهو يستحث متابعة التسلح العالمي ويهدد بتحويل كل حاجة غير مشبعة إلى تبرير وكل حالة معاناة إلى **ذريعة حرب**[11]. تحتاج أمريكا، لحماية نفوذها بالاتكاء والاعتماد على ميزتها الوحيدة المسلّم بها - أي التفوق العسكري- أن تعيد تشكيل بقية العالم وفقاً لتصورها الخاص، وبالتالي جعله، إن أمكن القول، مضيافاً لسياساتها المفضلة الخاصة؛ أي بجعل الكوكب مكاناً تعالج فيه المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (ويؤمل حلها) بوسائل عسكرية وإجراءات عسكرية، في حين أنها تحط من شأن كل الوسائل وأنماط الإجراءات الأخرى وتعطلها. ومن هنا نشأ التحدي الحقيقي لأوروبا.

لا يمكن لأوروبا أن تفكر جدياً بمجاراة القوة العسكرية الأمريكية، ومن ثم مقاومة الدفع باتجاه عسكرة الكوكب بلعب اللعبة الأمريكية، ولا يمكنها أن تأمل باستعادة سيطرتها الصناعية السابقة التي فقدت من

(10) باللاتينية: Sivi pacem, para bellum، صار جزء منها مصطلحاً شعبياً في عالم الأسلحة كما أنها شعار البحرية الملكية البريطانية.

(11) تعبير لاتيني Casus belli، تطلق على الأحداث الدولية من عدوان وإجرام وتؤدي إلى إعلان الحرب وتكون تافهة ولا تكشف السبب الحقيقي للحرب.

دون عودة في عالمنا المتعدد المراكز أكثر فأكثر، وهي الآن مرتهنة بكليتها لعمليات التحديث الاقتصادي. يمكنها، مع ذلك، أن تحاول - ويتعين عليها المحاولة- أن تجعل الكوكب مضيافاً لقيم أخرى وأساليب أخرى من الوجود أكثر من تلك التي تمثلها القوة العسكرية الأمريكية العظمى وتروج لها، للقيم والأساليب التي تعد أوروبا أكثر من أي جزء من العالم، مستعدة لتقديمها للعالم، الذي يحتاج أكثر من أي شيء آخر أن يصمم الطريق المؤدي إلى ***الوحدة الشاملة للجنس البشري*** *allgemeine Vereinigung der Menschheit* والسلام الدائم اللذين تحدث عنهما كانط، وتدخله وتتبعه.

مع أنه أقر أنه «من السخف افتراض أن أوروبا ستجاري القوة الاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية للولايات المتحدة ومراكز النفوذ الدخيلة» (في آسيا خاصة)، يصر جورج شتاينر على أن مهمة أوروبا «هي مهمة روحية وثقافية». كتب شتاينر: «تكمن عبقرية أوروبا فيما دعاه ويليام بليك[(12)] «قدسية اللحظة المحددة»، فهي تظهر في التعدد اللغوي والثقافي والاجتماعي، في الفسيفساء الخصب الذي يترك مسافة ضئيلة، عشرين كيلو متراً، انقسام بين العوالم.... ستفنى أوروبا فعلاً إن لم تناضل من أجل لغاتها وتقاليدها المحلية واستقلالها الاجتماعي، إن نست أن السر يكمن في التفاصيل».[12]

يمكننا أن نجد أفكاراً مماثلة في الإرث الأدبي لهانز جورج غادامير.[13] يضع غادامير[(13)] تنوع أوروبا وثراءها المقارب للمجون في أعلى قائمة فضائلها الفريدة، كما يرى أن غزارة الاختلافات أهم من الكنوز التي

(12) ويليام بليك: (1757- 1827) شاعر ورسام إنجليزي.

(13) هانز جورج غادامير: (1900- 2002) فيلسوف ألماني شهير، اشتهر بعمله في الحقيقة والمنهج.

حفظتها أوروبا ويمكنها أن تقدمها للعالم. «فأن تعيش مع **الآخر**، وتعيش كآخر **للآخر** هي المهمة الأساسية للإنسان، على الصعيدين الوضيع والرفيع على حد سواء... وإذاً ربما الميزة الخاصة بأوروبا التي تعلمتها ووجب عليها هي فن العيش مع الآخرين».في أوروبا، كما في أي مكان آخر، أصبح **الآخر** قريباً وهو كذلك دائماً على مد النظر أو على امتداد اليد -حرفياً أم مجازياً- **فالآخر** هو الجار في المسكن المجاور، وليس للأوروبيين سوى أن يتباحثوا شروط التجاور، بغض النظر عن الغيريات والاختلافات التي تفصلهم. يمكن اعتبار الظرف الأوروبي الذي يميزه «التعدد اللغوي، والتجاور الحميم مع **الآخر**، والقيمة المساوية الممنوحة **للآخر** في فضاء مقيّد بإحكام، يمكن اعتباره مدرسة يمكن لباقي العالم أن يحمل منها المعرفة والمهارات الجوهرية التي تحدث الفرق بين النجاة والهلاك. إن اكتساب فن التعلم وتشاطره مع الآخرين هو - من وجهة نظر غادامير- «مهمة أوروبا»، ويمكنني أن أضيف: إنها مهمة أوروبا - أو بشكل أدق - ***قدر أوروبا الذي ينتظر أن يعاد تحويله الى مصير.***

من المستحيل تضخيم أهمية هذا الواجب - وأهمية إصرار أوروبا على الاضطلاع به- باعتبارها «الشرط الحتمي لحل المشاكل الأساسية للعالم الحديث»، كما كتب غادامير، إن الشرط اللازم فعلاً هو الصداقة و«التكافل المبهج» اللذان يمكن وحدهما حماية «بنية منظمة» للتعايش الإنساني. نحتاج، في إطار القيام بهذا الواجب، أن نبحث في الماضي عن إلهام لتراثنا الأوروبي المشترك؛ عن قدماء الإغريق، ويذكرنا غادامير «أن مفهوم «الصديق» حرر الحياة الاجتماعية».[14] يميل الأصدقاء إلى التسامح والتعاطف المتبادل، فهم قادرون على أن يكونوا ودودين تجاه بعضهم بعضاً مهما بلغ اختلافهم،

وأن يكونوا عوناً لبعضهم بعضاً برغم أو بالأحرى بسبب اختلافهم؛ وأن يكونوا ودودين ومعينين من دون التخلي عن فرادتهم، في الوقت الذي لا يسمحون فيه لهذه الفرادة أن ينفصلوا أو يخاصم بعضهم بعضاً.

استثمر ليونيل جوسبان(14) مؤخراً آماله بأهمية جديدة لأوروبا في العالم بـ «مقاربتها الدقيقة للحقائق الحالية».[15] فقد تعلمت أوروبا، كما يقول، بالطريقة الأصعب وبالثمن الكبير الذي دفعته بعملة معاناة الإنسان، «كيف تتجاوز العداءات التاريخية وأن تحل النزاعات سلمياً»، وكيف توفق بين «الصف الكبير من الثقافات» وتعيش في مشهد التعدد الثقافي الدائم، الذي لم يعد يُنظر إليه بوصفه منبهاً مؤقتاً. لا بد أن ننتبه إلى أن هذه هي بدقة أنواع الدروس التي يحتاجها بقية العالم بشدة.

تبدو أوروبا، بالنظر إليها في مقابل خلفية الكوكب المثير للجدل، تبدو مثل مختبر تظل تصمم فيه الأدوات الضرورية للوحدة الشاملة للبشرية التي تحدث عنها كانط، ومثل ورشة عمل يُختبر فيها «أداء الأدوات»، رغم أن الوقت في الأداء ذو مهام أقل طموحاً وأضيق نطاقاً. تنجز الأدوات التي تُخضع حالياً للاختبار في أوروبا العمليات الحساسة قبل كل شيء (وهي بالنسبة لبعض المراقبين الأقل دموية، حساسة جداً لتحظى بأي شيء أكثر من فرصة لا بأس بها للنجاح) لفصل أسس الشرعية السياسية، والإجراءات الديمقراطية والرغبة بالانخراط في اقتسام الأصول ذي الطابع الجماعي، عن السيادة الوطنية والمحلية التي كانت مرتبطة بها بشكل معقد معظم التاريخ الحديث.

(14) ليونيل جوسبان: (1937–) سياسي اشتراكي فرنسي، تولى رئاسة الوزراء في الفترة 1997–2002.

يواجه الاتحاد الأوروبي الناشئ حالياً مهمة تكرار الإنجاز الذي حققته الدول القومية في أول الحداثة على نطاق أكبر (وبالتالي على نطاق كوكبي فعلياً)؛ انضمام القوة والسياسة ثانيةً، اللتين كانتا متصلتين مباشرة سابقاً، ولكنهما أبحرتا منذئذٍ (أو انجرفتا) في اتجاهات متعاكسة. إن الطريق لتنفيذ هذه المهمة وعر حالياً بقدر ما كان وعراً حينها، في بداية الحقبة الحديثة ومرحلة بناء الدولة القومية. وكما كان حينئذٍ، فإن هذا الطريق مزروع بالمكائد ومحفوف بمخاطر لا حصر لها، والأسوأ من ذلك كله، أنه طريق غير مخطط وكل خطوة تالية ستبدو قفزة نحو المجهول.

يشكك العديد من المراقبين بحكمة ذلك المسعى ويقللون من فرص نجاحه، ولا يؤمن الشكوكيون بقدرة ديمقراطية «ما بعد القومية» على الاستمرار، أو أي كيان سياسي ديمقراطي فوق مستوى الشعب، مصرين على أنه لا يمكن للولاء للقوانين المدنية والسياسية أن يحل محل الروابط الإثنية الثقافية، وأن المواطنة تكون فاشلة بناء على أسس «حضارية» (قانونية- سياسية) صرفة من دون مساعدة «إيروس» [15](البُعد العاطفي)[16]. إنهم يفترضون أن الروابط الإثنية الثقافية وإيروس مرتبطان على نحو فريد ومعقد بنوع من عاطفة تقاسم الماضي والمصير التي عرفت في التاريخ تحت اسم «القومية»، ويؤمنون أن التضامن الجماعي يمكنه أن يطلق جذوره وينمو فقط داخل هذه الرابطة ولا يمكن إعادة بنائه أو تأسيسه مجدداً بأي طريقة أخرى. الاحتمال بأن الشرعنة القومية لسلطة الدولة لم تكن إلا حدثاً مقيداً تاريخياً، وواحداً من الأشكال البديلة

(15) في الميثولوجيا اليونانية إيروس هو إله الحب والرغبة والجنس، والايروس لدى أفلاطون هو قوة عظمى تحرك النفس نحو الخير كما أنه الحالة الوسط بين المعرفة والجهل.

العديدة لاتحاد السلطة- السياسة، أو أن المزيج الحديث من الدولة والأمة حمل دلائل اقتران الوئام أكثر من كونه قراراً بالاحتراز أو حتمية تاريخية، أو أن ذلك الاقتران نفسه لم يكن نتيجة معروفة مقدماً، وعند ترتيبه أثبت أنه عاصف كما هي أغلب قرارات الطلاق عادة، ولذلك أبعدتها ذريعة بسيطة من المنطق الدائري[16].

يشير يورغن هابرماس، الذي يمكن القول بأنه المتحدث الأكثر اتساقاً وقوة في معارضة هذا النوع من الارتياب، إلى أن «النظام الديمقراطي لا يحتاج أصلاً إلى تجذيره ذهنياً في «الأمة» كجماعة ما قبل سياسية ذات مصير مشترك. تكمن قوة الدولة الديمقراطية المؤسساتية بدقة في قدرتها على سد ثغرات الاتحاد الاجتماعي من خلال المشاركة السياسية لمواطنيها».[17]

إن هذا مقنعٌ بلا شك، لكن الجدال مع ذلك قد يُدفع إلى أبعد من ذلك. إن *الأمة*، كما قد يقول أي مؤيد لأي «فكرة قومية» بحماس، ضعيفة وهشة من دون دولة ذات سيادة تحميها (في الواقع تؤكد هويتها المستمرة)، بقدرما ستكون عليه *الدولة* من دون شعب يشرعن مطالبها في الخضوع والانضباط. *فالأمم* الحديثة و*الدول* الحديثة هي نتاج توءمي *للمجموعة التاريخية نفسها*. قد تسبق إحداهما الأخرى في الشوط القصير فقط، وستحاول أن تجعل هذا الشوط القصير قصيراً قدر الإمكان، مالئة إياه بجهود لإحلال الأسبقية محل التعاصر، ومدخلة إشارة النظائر بين الشركاء المستقلين ظاهرياً. «سبق» السافويارديون والبريطونيون[17] قيام الدولة الفرنسية وليس الفرنسيون، كما سبق البافاريون والبروسيون قيام الدولة الألمانية وليس الألمان. لقد

---

(16) Begging the question: المنطق الدائري أو مغالطة إثبات المستلزمات.

(17) سكان مقاطعتين فرنسيتين.

تحول السافويارديون والبريتون إلى فرنسيين بصعوبة والأمر نفسه ينطبق على البافاريين والبروسيين، ولم يكن انتقالهم هذا «معززاً بقوة» ***الدولتين*** الفرنسية والألمانية على التوالي.

لكل الغايات والمقاصد العملية، نشأت الأمم الحديثة والدول الحديثة على حد سواء إبان عمليتين متزامنتين ومتشابكتين إلى حد بعيد من بناء الأمة والدولة، ولم تكونا عمليتين رائقتين، كما أنهما، بديهياً، لم تضمنا النجاح. إن القول إنه لا يمكن تأسيس إطار عمل سياسي من دون وجود جسم إثني ثقافي حي هو ليس أكثر ولا أقل أقناعاً من القول إنه ليس هنالك جسم إثني ثقافي قد يصبح حياً ويبقى كذلك من دون إطار عمل سياسي فاعل وعملي. إنها معضلة من نوع البيضة والدجاجة إن كانت هناك معضلة كتلك.

يتجه تحليل هابرماس الشامل والحاد إلى اتجاه مشابه جداً؛ «تعارض الشروط الصناعية التي نشأ بها الوعي القومي الافتراض الانهزامي بأنه يمكن أن يتولد شكلٌ من التضامن المدني بين الغرباء ضمن حدود الأمة، وإن كان هذا الشكل من الهوية الجمعية عائداً إلى القفزة التجريدية للغاية من المحلي والسلالي إلى الوعي القومي ومن ثم الديمقراطي، فلم لا تكون هذه العملية من التعلم قابلة للاستمرار؟»[18]

إن السيادة القومية المشتركة ***ليست شرطاً ضرورياً*** لشرعية الدولة، إن كانت الدولة جسماً ديمقراطياً حقاً. «ينظر مواطنو الدولة الديمقراطية الشرعية إلى أنفسهم على أنهم واضعو القانون، الذي يجبرهم على الطاعة باعتبارهم مخاطَبين».[19]

يمكننا القول إن القومية تملأ فراغ الشرعية الذي خلّفته (أو الذي لم يملأ

أساساً) مشاركة المواطنين الديمقراطية. ففي غياب مشاركة كهذه يكون استجداء العواطف القومية والجهود لتعزيزها هو الملاذ الوحيد للدولة، إذ يتعين على الدولة استحضار المصير القومي المشترك، بانية سلطتها على استعداد مواطنيها للموت في سبيل بلادهم، *اذا وفقط اذا* احتاج حكام البلاد سكانها لا لشيء إلا لكي يكونوا مستعدين للتضحية بأرواحهم، في حين أنهم لا يحتاجون، أو بالأحرى يعرضون عن، إسهامات أولئك السكان في الإدارة اليومية للبلاد.

على أية حال، يبدو أن أوروبا تبحث حالياً عن حلول للمشاكل الجديدة وغير المألوفة في سياسات المواجهة الداخلية عوضاً عن تلك التي تبدو خارجية- والمركزية عوضاً عن غير المركزية، والمنفجرة عوضاً عن المتمددة - مثل التحصين، والانكفاء على نفسها، وبناء أسوار تعلوها آلات لأشعة إكس وكاميرا تلفزيونية ذات دائرة مغلقة، وتعيين ضباط أكثر في مقصورات الهجرة وحرس حدود خارجها، وتضييق شبكات الهجرة وقانون التطبيع، وإبقاء المهاجرين في مخيمات محروسة بعناية ومعزولة أو إعادتهم قبل أن يحظوا بفرصة طلب اللجوء، باختصار؛ إغلاق أبوابها فيما تبذل القليل، أو لا شيء، لإصلاح الظرف الذي دفع إلى إغلاقها. (لنستذكر أن الأموال التي حولها الاتحاد الأوروبي عن طيب خاطر ومن دون مفاوضة إلى دول شرق أوروبا ووسطها الملتمسة للقبول كانت تلك المخصصة لتحصين حدودها الشرقية).

كان لاعتبار ضحايا العولمة المتفاقمة لأسواق الأموال والسلع، أولاً وقبل كل شيء، تهديداً أمنياً، عوضاً عن كونهم أناساً بحاجة للمساعدة ومستحقين للتعويض عن حياتهم المدمرة، كانت له فوائده أيضاً. أولاً:

لقد وضع حداً للوخز الأخلاقي؛ فليس هناك فشل في الواجب الأخلاقي يعتمل في الروح عندما يتعامل المرء مع الأعداء الذين «يكرهون قيمنا» ولا يستطيعون احتمال رؤية الرجال والنساء ينعمون بالحرية والديمقراطية. ثانياً: إنه يسمح لنا بتحويل الأموال التي يمكن أن تُنفق «بشكل غير ربحي» على تقليص التباينات وإزالة العداوات إلى وظيفتها الربحية لتعزيز صناعة الأسلحة، ومبيعات السلاح وعائدات حملة الأسهم، ومن ثم تحسين إحصاءات العمالة الوطنية ورفع درجة ميل الرضا الوطني. أخيراً وليس آخراً: إنه ينمّي الاقتصاد الاستهلاكي الواهن من خلال إعادة استهداف المخاوف الأمنية المتصاعدة من أجل الحث على شراء حصن صغير خاص بعجلات (مثل سيارات الهامر والسيارات الرياضية الخطرة الغالية الثمن المستهلكة للوقود)، وفرض «حقوق العلامة التجارية» أو «الحقوق الفكرية» المربحة بحجة أن الحكومة يجب أن تمنع تحويل الأرباح عن التجارة غير الشرعية والقرصنة إلى الخلايا الإرهابية.

كما أنها تسمح للحكومات بالتخلص من قيود السيطرة الشعبية الديمقراطية الأكثر إزعاجاً، من خلال إعادة صوغ *الخيارات* السياسية والاقتصادية بشكل *ضرورات* عسكرية. وتحوز أمريكا، كالعادة، قصب السبق، غير أن عدداً كبيراً من الحكومات الأوروبية يتابعها عن كثب ويتبعها بحماس. بيّن ويليام جي بينيت[18] مؤخراً في كتاب عنوانه موفق **لماذا نقاتل: النقاء الأخلاقي والحرب على الإرهاب** أن «المخاطر التي نواجهها اليوم مخاطر خارجية وداخلية؛ تكمن الخارجية في أن هناك مجموعات ودولاً

(18) ويليام جي بينيت: (1943–) سياسي أمريكي محافظ، عمل وزيراً للتعليم في فترة رئاسة ريغان.

تريد مهاجمة الولايات المتحدة، والداخلية في أن أولئك الذين يحاولون استغلال هذه الفرصة للترويج لأجندة «وجه اللوم لأمريكا أولاً». ينبثق كل من تلك المخاطر إما من كراهية المبادئ الأمريكية في الحرية والمساواة، أو من سوء فهم لتلك المبادئ وتطبيقاتها».[20] إن عقيدة بينيت هي تعقيب إيديولوجي على ممارسة على أشدها مسبقاً، مثل قانون مكافحة الإرهاب USA Patriot Act[(19)]، الذي يستهدف بوضوح أشخاصاً منكبين على أنواع من النشاط السياسي الذي يحميه الدستور الأمريكي، ويشرع المراقبة السرية والتفتيش من دون سابق إنذار واقتحامات أخرى للخصوصة، بالإضافة إلى الاعتقالات من دون توجيه تهم والمثول أمام محاكم عسكرية.

من الواضح أن هنالك أسباباً تدعو أوروبا أن تنغلق أكثر، إذ لم يعد العالم يبدو جذاباً، بل يبدو عالماً عدائياً غادراً، عالماً يتنفس الانتقام، عالماً يحتاج أن يصبح آمناً من أجلنا، نحن السياح. إنه عالم «حرب الحضارات» الوشيكة؛ عالم يكون فيه اتخاذ أي خطوة وكل خطوة محفوف بالمخاطر، بقدر ما سيكون عليه الأمر إن لم يتخذ أي اجراء بسرعة. يتعين على السياح الذين يجرؤون على مخاطرة كهذه أن يحذروا ويظلوا متيقظين باستمرار، وينبغي عليهم، بشكل أكثر حسماً، أن يلجؤوا إلى الملاذات الآمنة، المسارات المحمية والواضحة المقتطعة من القفار من أجل استخدامهم الخاص. ومن ينسَ هذه الوصايا يتعرض للمخاطر وعليه أن يكون مستعداً لتحمل العواقب.

إن الأمان هو عنوان اللعبة في عالم غير آمن، فالأمان هو الغاية الرئيسة من اللعبة ومكافأتها الأسمى. إنه قيمة تقزّم عملياً، إن لم يكن نظرياً،

(19) قانون مكافحة الإرهاب USA Patriot Act: أو قانون الوطنية قانون أقر بعد اعتداءات 11 سبتمبر 2001 وهو خاص بتسهيل إجراءات التحقيقات والوسائل اللازمة لمكافحة الإرهاب.

وتدفع كل القيم الأخرى بما فيها تلك القيم الأحب إليـ«نا» والأكثر بغضاً لديـ«هم»، ولهذا السبب أفصحوا عن السبب الرئيس لرغبتـ«هم» بإيذائـ«نا». في عالم متزعزع كعالمنا، تحتاج الحرية الشخصية في القول والفعل، والحق بالخصوصية ومعرفة الحقيقة - كل هذه الأمور التي اعتدنا ربطها بالديمقراطية والتي ما زلنا نخوض الحروب باسمها- تحتاج أن تُقلّم أوتؤجل، أو هذا على الأقل ما تحميه النسخة الرسمية التي تقرها النسخة العملية.

الحقيقة أننا، مع ذلك، ***لا يمكننا الدفاع بفعالية عن حرياتنا هنا في وطننا في الوقت الذي نعزل فيه أنفسنا عن بقية العالم ونهتم بشؤوننا وحدنا هنا في الوطن.***

هنالك أسباب معقولة للافتراض أنه على كوكب معولم، حيث يحدد مأزق كل فرد في كل مكان مأزق الآخرين، بينما يحددونه هم أيضاً، لم يعد بإمكان المرء أن ينعم بالحرية والديمقراطية «بشكل منفصل»؛ كل على حدة، في بلد واحد أو في بضعة بلدان مختارة فقط. يُقرر مصير الحرية والديمقراطية ويثبّت في كل أرض على خشبة المسرح العالمية، ويمكن على هذه الخشبة فقط أن يُصان بفرصة حقيقية من النجاح المستمر. ولم يعد الدفاع عن القيم المختارة في الوطن بيد أي دولة تتصرف بمفردها مع كونها كثيرة الموارد ومسلحة جيداً وقوية وعنيدة، في الوقت الذي تدير فيه ظهرها لأحلام وطموحات من هم خارج حدودها. لكن إدارة ظهورنا هو ما يبدو بدقة أننا، نحن الأوروبيين، نفعله عندما نحتفظ بثرواتنا ونضاعفها على حساب الفقراء في الخارج.

ستفي بضعة أمثلة بالغرض. كان دخل الـ 5 بالمئة الأكثر ثراء من سكان العالم أعلى بـ 30 ضعفاً من دخل الـ 5 بالمئة الأكثر فقراً قبل أربعين عاماً،

وأصبح أعلى بـ 60 ضعفاً قبل خمسة عشر عاماً، وبلغ عام 2002 عامل 114.

تستفيد اثنتان وعشرون دولة فقط يقطنها 14 بالمئة فقط من سكان العالم، كما أشار جاك أتالي[20] في كتابه **صوت الإنسان21**، من نصف التجارة العالمية ومن أكثر من نصف الاستثمارات العالمية، بينما لا تتلقى الدول التسع والأربعون الأكثر فقراً والتي يقطنها 11 بالمئة من سكان العالم سوى نصف من 1 بالمئة من الإنتاج العالمي، وهو مبلغ مساوٍ تقريباً لدخل أغنى ثلاثة رجال على كوكب الأرض مجتمعين. تبقى 90 بالمئة من ثروة الكوكب في أيدي 1 بالمئة فقط من سكان الكوكب.

يبلغ دخل تنزانيا 2,2 مليار في السنة، يتقاسمها 25 مليون نسمة، بينما يبلغ دخل مصرف جولدمان ساكس 2,6 مليار دولار في السنة توزع على 161 مساهماً.

تنفق أوروبا والولايات المتحدة 17 مليار دولار كل عام على غذاء الحيوانات، بينما هناك نقص بقيمة 19 مليار دولار في التمويل المطلوب لإنقاذ سكان العالم من المجاعة بحسب الخبراء. كتب جوزيف ستيغليتز[21] في صحيفة الغارديان، بينما كان وزراء التجارة يستعدون لاجتماعهم في المكسيك عام 2003، أن معدل الدعم المالي الأوروبي لكل بقرة «تساوي معدل الفقر الذي يبلغ دولارين يومياً والذي يعيش عليه مليارات الأشخاص بصعوبة»، وفي حين أن الـ 4 مليارات دولار التي تدفعها أمريكا كدعم للقطن لـ 25,000 مزارع ثري تجلب الفقر لـ 10 ملايين مزارع أفريقي وهي أكثر من معونات الولايات المتحدة الشحيحة لبعض الدول المتضررة».[22]

(20) جاك أتالي: (1943-) اقتصادي وكاتب فرنسي عمل مستشاراً للرئيس فرانسوا ميتران.

(21) جوزيف ستيغليتز: (1943-) أستاذ في جامعة كولومبيا وحاصل على جائزة نوبل للاقتصاد عام 2001.

يسمع المرء من حين لآخر اتهامات أوروبا وأمريكا لبعضهما بعضاً علناً بـ «تجارب زراعية جائرة»، لكن، يلاحظ ستيغليتز، «أن لا أحد منهما يبدو مستعداً لتقديم تنازلات كبيرة»، إذ ليس أقل من تنازل كبير قد يقنع الآخرين بالتوقف عن النظر إلى العرض الوقح لـ «قوة أمريكا وأوروبا الاقتصادية الظالمة» كنوع من الجهد للدفاع عن الامتيازات وأصحابها، لحماية ثروة الأغنياء وخدمة مصالحهم التي تختصر بثروة أكبر تلو ثروة أكبر.

* * *

تحتاج الملامح الجوهرية للتضامن الإنساني (مثل عاطفة الانتماء المتبادل والمسؤولية المشتركة عن المستقبل المشترك، أوالاستعداد للاهتمام برفاهة الآخرين والعثور على حلول سلمية دائمة للنزاعات المشتعلة بشكل متقطع)، إذا أريد ترقيتها وإعادة تركيزها، تحتاج دعماً من إطار عمل مؤسسي لبناء الرأي وتشكيل الإرادة. يهدف الاتحاد الأوروبي (ويتحرك، على أية حال، ببطء وتردد) إلى شكل أولي أو جنيني من إطار عمل مؤسسي كهذا، رغم أن العقبات الأكثر بروزاً التي يواجهها في طريقه هي الدول القومية القائمة التي ترفض الانفصال عما بقي لها من سيادتها الكاملة سابقاً. يصعب التحايل على الاتجاه الحالي بوضوح، ويصعب أكثر تخمين منعطفاته المستقبلية، إلى جانب كونه غير مضمون ومستهتر وأحمق.

يبدو أن زخم الاتحاد الأوروبي الحالي قد شكله منطقان مختلفان (متكاملان ربما، وربما متناقضان)، ومن المستحيل الحكم مقدماً أيهما سينتصر في النهاية. أحدهما ***منطق التحصين المحلي***؛ والآخر ***منطق المسؤولية العالمية والهدف العالمي***.

إن المنطق الأول هو منطق التوسع الكمي لقاعدة الأرض والموارد

لاستراتيجية **موقع المنافسة** *Standortskonkurrenz*، التنافس بين النواحي أو التنافس الموصول بالأرض محلياً، بعبارة أكثر دقة، التنافس بين الولايات المحلية. حتى إن لم يجر مؤسسو السوق الأوروبية المشتركة وخَلَفهم أي محاولة لتحرير الاقتصاد من حصره المعوّق نسبياً في أطر **علم الاقتصاد** *Nationalökonomie*، «حرب التحرر» التي يشنها حالياً رأس المال والاقتصاد والتجارة العالمية ضد «القيود المحلية»، حرب لم تطلقها وتكثفها المصالح المحلية فقط بل الانتشار العالمي للفرص، وكانت ستُشن على أي حال وتستمر بلا هوادة. لا يتعلق دور المؤسسات الأوروبية بالعمل على تآكل سيادة الدول الأعضاء وبإعفاء نشاطها الاقتصادي من تدخلها المنظِم (والمقيِد)؛ باختصار لا يتعلق بتسهيل، ناهيك عن بدء، إجراءات الطلاق بين القوة والسياسة. ذلك أنه نادراً ما تُطلب خدمات المؤسسات الأوروبية لغرض كهذا. تتعلق الوظيفة الحقيقية للمؤسسات الأوروبية، بالمقابل، بكبح التيار: أي إيقاف الأصول الرأسمالية التي تسللت خارج قفص الدولة القومية لتبقى داخل حظيرة القارة والاحتفاظ بها هناك لمنعها من التبخر أو التسرب إلى ما وراء حدود الاتحاد. في ظل القوة المتنامية لرأس المال العالمي، إذا أصبح التضييق الفعال داخل دولة قومية وحيدة على سوق المال والاقتصاد والسلع والعمل إلى جانب موازنة دفاتر الحسابات، أكثر مشقة، فقد تكون القوى المجتمعة للدول القومية، كل على حدة أو كلها معاً، قادرة على الانسجام مع المهمة والاضطلاع بها بشروط أكثر مساواة. بعبارة أخرى؛ إن منطق التحصين المحلي هو في إعادة بناء، على مستوى الاتحاد، الشبكة المؤسسية- القانونية التي لم تعد تبقي «الاقتصاد الوطني» داخل حدود السيادة المحلية للدولة القومية. لكن، كما عبر عنها

هابرماس، «خلق وحدات سياسية أكبر بذاتها لا يغير شيء أ من نمط موقع منافسة *Standortskonkurrenz* كهذه».[23] من منظور كوكبي، يصعب تمييز الاستراتيجية المؤتلفة لاتحاد قاري عن قوانين الدول القومية المنفردة التي جاءت لتحل محلها. فهي ما تزال منقادة بمنطق الانقسام والانفصال والتسييج والتحصين، والبحث عن إعفاءات محلية من القوانين والاتجاهات العامة، أو لنقلها بصراحة، عن حلول محلية لمشاكل تولدت عالمياً.

في الوقت نفسه، يهدف منطق المسؤولية العالمية من حيث المبدأ على الأقل (وحالما يُعترف بهذه المسؤولية ويُعمل بها فإن ذلك يشمل منطق التطلع إلى العالمية) إلى مواجهة المشاكل المولّدة عالمياً مباشرة على صعيدها الخاص. إنها تنشأ من الافتراض بأن حلاً دائماً وفعالاً حقاً للمشاكل الكوكبية يمكن أن يوجد ويمكن أن ينجح فقط عبر ***إعادة التباحث وإعادة تشكيل شبكة الاعتماد المتبادل والتفاعل***. وبدلاً من التوجه نحو الحصول على ضرر محلي أقل ومنفعة محلية أكثر من الميول العرضية والمتقلبة لقوى الاقتصاد العالمي، سيسعى بالأحرى إلى نوع جديد من الوضع العالمي لن تكون فيه مخططات المبادرات الاقتصادية في أي مكان من الكوكب مزاجية بعد الآن أو منقادة اعتباطياً بالمكاسب الآنية وحدها، من دون الانتباه إلى الآثار الجانبية والكوارث المصاحبة ومن دون منح أهمية للأبعاد الاجتماعية لمعادلة التكلفة والتأثير. باختصار، يستهدف هذا المنطق، إن أردنا الاقتباس من هابرماس ثانية، تطور «السياسة التي يمكن أن تجاري الأسواق العالمية».[24]

على عكس منطق التحصين المحلي الذي يعيد النغمات الثابتة للمصلحة الوطنية raison d'état [(22)]، النغمات المألوفة والسائدة حينها عالمياً (تقريباً)

---

(22) المصلحة الوطنية raison d'état: غالباً ترد بالمصطلح الفرنسي وتشير إلى أهداف البلاد وتطلعاتها اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً.

في حقبة الدولة القومية، يدخلنا منطق المسؤولية العالمية والحلم العالمي إلى مناطق مجهولة ويفتتح حقبة من التجريب السياسي. فهو يرفض، عند الوصول بشكل خطر إلى طريق مسدود، استراتيجية الدفاع المحلي الخالص ضد الاتجاهات الكوكبية، كما أنه يحجم (بالضرورة، إن لم يكن بسبب وخز الضمير) عن النكوص إلى استراتيجية أوروبية متشددة، وهي اعتبار الفضاء الكوكبي «منطقة خلفية» (أو بالأحرى، **مساحة معيشة** *Lebensraum*)[23] يمكن على أرضها رمي المشاكل الناشئة في الوطن وغير المبتوت بها في الوطن. إنه يوافق على أنه سيكون من غير المجدي تماماً اتباع الاستراتيجية الأولى بأمل واقعي بقليل من النجاح ، حيث فقدت سيطرتها العالمية وتعيش بدلاً من ذلك في ظل إمبراطورية تحلم أن تكون كوكبية، إمبراطورية يمكنها في أحسن الأحوال أن تشمل وتحدّ، ولكنها بالكاد تسيطر، إن أوروبا ليست في موضع اتباع الاستراتيجية الثانية أيضاً، مهما كان ما حققه هذا المسار في الماضي من نجاح، ومهما حاول أن يبقيه مستمراً.

ولذا لابد من البحث عن استراتيجيات وخطط جديدة غير مستكشفة وأن تجرب من دون حساب مسبق لنجاحها المطلق على نحو موثوق، ناهيك عن أن يكون مضموناً. يحذر هابرماس من أنه «ستصبح مشاكل التنسيق الصعبة أساساً على المستوى الأوروبي أكثر حدة على المستوى العالمي». ويعود هذا إلى «تجذر التضامن المدني في هويات جمعية محددة»، حيث

---

(23) مساحة معيشة Lebensraum: هي كلمة ألمانية تعني موطناً وحرفياً تعني مساحة معيشة، من كبرى سياسات الإبادة الجماعية. وقد تحدث هتلر في جزء كبير من كتابه كفاحي عن ضرورة إيجاد مساحة معيشة ومتطلباتها بما في ذلك الموارد والأرض ولن يتحقق ذلك إلا في شرق أوروبا، ولذا أقر عدداً من السياسات التي تجيز استرقاق البولنديين والروس والأوكرانيين ممن اعتبرهم أجناساً دنيا واستغل أراضيهم لإعادة توطين الشعوب الجرمانية «الجنس الأعلى».

«يتعين على التضامن الدولي أن يعزز نفسه بالاتكاء على العالمية الأخلاقية لحقوق الإنسان وحدها». «تفتقر الثقافة السياسية لمجتمع عالمي إلى البعد الأخلاقي- السياسي الذي قد يكون ضرورياً لمجتمع عالمي متناغم».[25]

إنه لغز حقيقي[24]: يصعب الوصول بدقة إلى المجتمع الذي قد يستطيع تأسيس إحساساً أخلاقياً مشتركاً وتيسير التنسيق السياسي (وبالتالي توفير الشرط الضروري الذي لا بد من تلبيته إذا أريد للتضامن فوق الوطني وفوق القاري أن ينبت ويتجذر) لأن «البعد السياسي- الأخلاقي» ما يزال مفتقداً حتى الآن، وعلى الأرجح سيظل كذلك- أو سيعجز عن المطلوب- ما دام البعد السياسي - الأخلاقي غير مكتمل. ما تواجهه أوروبا حالياً هو احتمال التطور تدريجياً و*تزامنياً*، وربما عبر عملية طويلة من التجريب والخطأ، والأهداف والأدوات الملائمة لمعالجته وحسمه. ولجعل المهمة أكثر مشقة، الوجهة النهائية لكل ذلك الجهد هي سياسة كوكبية فاعلة قائمة على حوار جماعي مستمر بدلاً من مناجاة فردية لحكومة كوكبية واحدة هو أمر غير مسبوق على نحو مساوٍ. قد تثبت الممارسة التاريخية وحدها جدواه (رغم أنها لم تدحضها أبداً)، أو بشكل أكثر صحة، **تجعله** مجدياً.

نحن نشعر، نخمن، نشك فيما يجب فعله، لكننا لا نستطيع معرفة بأي شكل وصورة سيتم. يمكننا مع ذلك أن نتأكد تماماً أن الشكل النهائي لن يكون مألوفاً، فهو سيكون - يجب أن يكون- مختلفاً عن كل ما اعتدناه في الماضي، في حقبة بناء الأمة وتوكيد الذات للدولة القومية. ونادراً ما يكون

---

(24) يستخدم الكاتب هنا عبارة Catch 22: هي حالة متناقضة لا يستطيع المرء الهروب منها بسبب القوانين المتناقضة، وهي في المنطق تشير إلى نوع من الألغاز المنطقية التي لا حل لها. استوحي المصطلح من رواية تحمل العنوان نفسه لجوزيف هيلر نشرت عام 1961 وتقع أحداثها في الحرب العالمية الثانية.

عكس ذلك لأن كل المؤسسات السياسية التي تحت تصرفنا حالياً صنعت بمقاييس *السيادة الإقليمية* للدولة القومية، فهي تقاوم التمدد على المعيار الكوكبي فوق القومي، والمؤسسات السياسية التي تخدم تأسيس الذات للمجتمع الإنساني في أرجاء الكوكب لن تكون، ولا يمكن أن تكون، «هي نفسها، لكن أكبر». لو دعي سقراط إلى جلسة برلمانية في لندن أو باريس أو واشنطن، قد يقر قوانينها الإجرائية ويدرك المنافع التي تقدمها للناس الذي يؤثر فيهم قرارها، لكنه قد يصاب بالحيرة عند إخباره أن ما رآه هو «تطبيق الديمقراطية»، لأن ذلك لم يكن ما تخيله «كسياسة ديمقراطية»عندما صك المصطلح.

قد ندرك جيداً أن الانتقال من الوكالات الدولية وأدوات التطبيق إلى مؤسسات كونية - تشمل الإنسانية- يجب أن يكون وسيكون تغييراً *كيفياً*، وليس *كمياً* فحسب. لذا قد نتدبر بقلق إن كانت الأطر المتوافرة حالياً «للسياسات العالمية» يمكن أن تستوعب ممارسات الحكومة العالمية الطارئة أو بالأحرى تكون حاضنة لها؛ ماذا عن الأمم المتحدة على سبيل المثال، التي اختصرت عند تأسيسها في حماية وصون السيادة الكاملة والمنيعة لدولة على أراضيها؟ هل يمكن للقوة الملزمة للقانون العالمي أن تعتمد على اتفاقيات (قابلة للإلغاء صراحة) ينصاع لها الأعضاء المستقلون في «المجتمع الدولي»؟

لإدراك منطق الانحرافات الحاسمة في الفكر الأوروبي في القرن السابع عشر، وظف راينهارت كوسيليك[25] - مؤرخ الأفكار الألماني العظيم- مجاز «اجتياز الجبل»، ورأى أنها استعارة موفقة وملائمة لنا بقدر ما كانت لأسلافنا منذ أربعة قرون، لأننا نناضل لتفادي الالتواءات والمنعطفات التي

(25) راينهارت كوسيليك: (1923– 2006) مؤرخ ألماني اعتبر من أهم مؤرخي القرن العشرين.

سيمضي بها القرن الواحد والعشرون وأن نصوغ الانحرافات الإبداعية التي من المحتمل أن توصف و«تفهم بها» بأثر رجعي التبريرات التي يكتبها مؤرخو المستقبل.

مثل أسلافنا في القرن السابع عشر، نحن نتحرك على منحدر عالٍ باتجاه اجتياز الجبل الذي لم نعبره من قبل، ولذا فإننا لا نملك أدنى لمحة عن نوع المشهد الذي سنراه عند وصولنا؛ ولسنا متأكدين إلى أين سيقودنا الشِعب الملتف والملتوي في النهاية. يمكننا التأكد من أمر واحد هو أين نحن الآن، على بقعة من المنحدر العالي بشكل حاد، لا يمكننا أن نرتاح لوقت طويل، ناهيك عن الاستقرار. ولهذا فإننا نتابع الحركة؛ ولا نتحرك كثيراً «من أجل» و«بسبب»، نحن نتحرك لأننا لا نستطيع التوقف ولا السكون. فقط عندما (إذا) نصل الممر ونستكشف المشهد على جانبه الآخر سيحين وقت التحرك «من أجل»، ثم ستسحبنا رؤية وجهة مرئية، الهدف الذي صار في متناول يدنا، بدلاً من أن تدفعنا الإزعاجات الحالية إلى التحرك.

في الوقت الحالي، يمكننا قول القليل عن شكل هذه ***الوحدة الشاملة للجنس البشري*** *allgemeine Vereinigung der Menschheit* البعيدة على نحو مزعج عدا أنها ستكتسب (كما نأمل) تدريجياً معالم أكثر مرئية وطواعية، وسيحدث ذلك إذا كان ما يزال هناك متسلقون تركوا لاستكشاف ما إذا كان لها معالم وإعلانها. اقترحت كما فعل كوسيليك الإشارة إلى المواهب التنبؤية والعيوب الواضحة للتنبؤ العلمي. وللرد على هذا، على أية حال، أضاف كوسيليك حجة حاسمة: بأننا لا نملك حتى المفاهيم التي يمكننا أن نفصح فيها ونعبر بها عن تطلعاتنا، المفاهيم الملائمة لاستيعاب الواقع تلك التي لم تصَغ بعد أثناء ممارسة التسلق ولا في لحظة سبقته. وليست

المفاهيم وحدها هي التي تظل تنشأ ما دمنا مستمرين بالتحرك، بل أيضاً قوانين صياغتها وقبولها، كما يضيف كلاوس أوف، لأن قوانين صنع القرار لا يمكن صوغها إلا أثناء مضينا، في نوع من «الحلقة الانعكاسية». يتعين على المتسلقين الحكماء أن يلزموا الصمت حيال شكل الأمور التي ستنبثق على الجانب الآخر من ممر الجبل.

لا يعني تجاهل المتسلقين لوجهتهم الأخيرة أن عليهم التوقف. وفي حالة الأوروبيين المعروفين بولعهم بالمغامرة وبراعتهم في التجريب، فليس من المحتمل أن يتوقفوا. سنحتاج إلى تبني عدد من الخيارات الحاسمة، وكلها مشروطة بالمعرفة المحدودة بشدة (وهذا تماماً ما يفصل المغامرة عن الروتين والتصرف حسب الأوامر)، وتبدو الاحتمالات المعادية لنا مرهقة حقاً، لكن هنالك أملاً أيضاً متجذراً بقوة في مهاراتنا المكتسبة للعيش مع الاختلاف والانشغال بحوار مجدٍ ذي منافع متبادلة، المهارات التي تظل مخفية غالباً ثم تطفو إلى السطح في لحظات الأزمات. في حوار أجري في مايو/ أيار 2003، سمى يورغن هابرماس وجاك دريدا يوم 15 فبراير/ شباط[26] 2003 «يوماً آخر للرابع من يوليو/ تموز»[27] لكن هذه المرة حسب معيار يشمل كل الأوروبيين: فهو اليوم الذي ولد فيه «ضمير أوروبي مشترك أصيل».[26] في ذلك اليوم، خرج ملايين الأوروبيين إلى شوارع روما ومدريد وباريس وبرلين ولندن وعواصم أوروبية أخرى لإظهار استنكارهم بالإجماع لغزو العراق الذي كان على وشك البدء؛ بالإضافة إلى ذاكرتهم التاريخية المشتركة عن معاناة الماضي واشمئزازهم المشترك من عنف وأعمال وحشية ترتكب

(26) 15 فبراير 2003: كان يوماً للمظاهرات ضد الحرب حيث خرج الناس في 600 مدينة للتعبير عن معارضتهم للحرب على العراق.

(27) الرابع من يوليو: هو يوم الاستقلال الأمريكي.

باسم التنافس القومي.

الخيار الذي نواجهه هو إما بالسماح لمدننا أن تتحول إلى أماكن للإرهاب، «حيث يُهاب الغريب ويُشك فيه»، أو بإدامة إرث اللياقة المتبادلة بين المواطنين و«التضامن مع الغرباء» تضامناً تعززه الاختبارات الأصعب على الإطلاق التي يخوضها والتي ينجو منها، حالياً ومستقبلاً.

قد يساعد منطق المسؤولية العالمية والحلم العالمي - إذا اعتمد ومنح الأفضلية على منطق التحصين المحلي- في إعداد الأوروبيين، أولئك المغامرين بوضوح المعروفين بولعهم بالتجريب، لمغامرتهم المقبلة الأكبر ربما من سابقاتها. ورغم الحجم الهائل للاحتمالات المعاكسة، يمكنه أن يمنح أوروبا مرة أخرى دور منظم الخطط العالمي؛ قد يمكّن أوروبا من نشر القيم التي تعلمت تقديرها ونجحت في الحفاظ عليها، والخبرة السياسية- الأخلاقية التي اكتسبتها في الحكم الذاتي الديمقراطي، بالمهمة الرائعة من استبدال مجتمع إنساني كوكبي شامل تماماً بمجموعة من الكيانات المحصنة إقليمياً منشغلة بلعبة للبقاء محصلتها صفر. يمكن لأوروبا أن تعتبر أن مهمتها أنجزت فقط عندما (وإذا) يتحقق مجتمع كهذا، ويمكن في مجتمع كهذا فقط أن تكون القيم التي تنير طموحات أوروبا ومساعيها، القيم التي تمثل أوروبا، آمنة حقاً.

كتب فرانز كافكا[28] مستشرفاً المستقبل كهاجس أو تحذير أو تشجيع: «إن لم تجد شيءاً في الردهات افتح الأبواب، وإن لم تجد شيءاً خلف هذه الأبواب فهناك طوابق أكثر، وإن لم تجد شيءاً في الأعلى هناك فلا تقلق، اقفز

(28) فرانز كافكا: (1883- 1924) كاتب تشيكي يهودي يعد رائد الكتابة الكابوسية.

فقط من مجموعة أخرى من السلام. ما دمت لم تتوقف عن الصعود فلن تنتهي السلالم، فستظل تمضي في التكاثر تحت أقدامك الصاعدة».[27]

ملاحظات

1 عبارتا هايدغر المتعارضتان: بالترجمة التقريبية، «زوهاندن» تعني «بارزة للعيان» أي واضحة - لا تلاحظ وتعامل بوصفها حقيقة واقعة؛ «فورهاندن» تشير إلى الأشياء التي «في الأمام»، مرئية لأنها عالية الضجيج وبالتالي مزعجة.

2 Jacques Derrida, *Cosmpolite de tous les pays, encore un effort!* (Paris: Calilée, p. 42.

3 See Ryszard Kapuściński, «*Lapidarium* V (Warsaw: Czytelnik, 2002)..

4 See Denis de Rougemont, «L'aventure mondiale des Européens» (1962), in *Écrits sur l'Europe* (Paris: Éditions de la Difference, 1994).

5 See Jürgen Habermas, *L'Occidente diviso* (Rome: Editori Laterza, 2005).

6 Immanuel Wallerstein, «Quo Vadis America?» Commentary no. 141 (July 15, 2004), Fernand Braudel Center, Binghamton University, State University of New York: http;//fbc.binghamton.edu./commentary.htm. Morris Berman, *Dark Ages America* (New York: Norton, 2006), pp. 302-303.

7 Quoted after Matthew J. Morgan, «The Garrison State Revisited: Civil Military Implications of Terrorism and Security,» *Contemporary Politics* 10, no. 1 (March 2004): 5-19.

8 Paul Virilio» ,Cold Panic «,*Cultural Politics* 1 (2005): 27-30.

9 Ted Koppel, «The Long, Cost-Free War,» *New York Times*, 6 November 2007.

10 Paul Krugman, «Deep in Debt, and Denying It,» *International Herald Tribune*, 14 February 2006.

11 George Soros, The Age of Fallibility: The Consequences of the War on Terror (New York: Public Affairs, 2006), pp. 123, 108.

12 See George Steiner, The Idea of Europe (Amsterdam: Nexus Institute 2004) ,pp. 32–34.

13 See in particular Hans-Georg Gadamer's Das Erbe Europas (Frankfurt Suhrkamp, 1989). Quotations pp.40,124. 2003)L'héritage de l'Europe (Paris: Rivages Poche

الاقتباس في هذه الفقرة من الترجمة الفرنسية لفيليب إنفيرنيل.

14 السابق.

15 See Lionel Jospin, «Solidarity or Playing Solitaire,» Hedgehog Review (Spring 2003): 32–44

16 See, for instance, Cris Shore, «Wither European Citizenship?» European Journal of Social Theory (February 2004): 27–44.

17 Jürgen Habermas *The Postnational Constellation*: Political Essays trans. Max Pensky (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 76.

18 السابق، ص 102.

19 السابق، ص 101.

20 See Sheldon Rampton and John Stauber, «Trading on Fear,» *Guardian Weekend*, 12 July 2003.

21 Jaques Attali, *La voie humaine* (Paris: Fayard, 2004).

22 Joseph Stiglitz, «Trade Imbalances,» *Guardian*, 15 August 2003.

23 Habermas, *Postnational Constellation*, p. 104.

24 السابق، ص 109.

25 السابق، الصفحات 104، 108.

26 See Jan-Werner Müller, «Europe: Le pouvoir des sentiments: l'europatriotisme en question?» *La vie des idées* (April–May 2004): 19.

27 Franz Kafka, «Advocates,» trans. Tania and James Stern, in *The Penguin: Complete Short Stories of Franz Kafka*, ed. Nahum N. Glatzer (London Penguin Books, 1988), p. 451.

الكشاف